LIBRARY OF PRINCETON
APR 1 1925
THEOLOGICAL SEMINARY

BR 325 .K63 1900
K ohler, Walther, 1870-194
Luther und die
Kirchengeschichte nach

DEC 15 1924
THEOLOGICAL SEMINARY

Beiträge
zu den
Anfängen protestantischer Kirchengeschichtsschreibung.

Luther und die Kirchengeschichte

nach

seinen Schriften, zunächst bis 1521

von

Lic. Dr. **W. Köhler**
in Tübingen.

I. (untersuchender) Teil.

1. Abteilung:

Die Ablassinstruktion, die Bullen, Symbole, Concilien und die Mystiker.

ERLANGEN.
Verlag von Fr. Junge.
1900.

Rudolph Ehlers

D. theol. et phil.,

Consistorialrat und Pfarrer zu Frankfurt a. M.

meinem hochverehrten Lehrer und väterlichen Freunde

in herzlichster Dankbarkeit und Verehrung.

Inhaltsangabe.

	Seite
Einleitung	1—6
I. Die instructio summaria und die sogenannte Anweisung Tetzels	7—25
II. Die Ablassbullen Leos X.	26—32
III. Die Bannbulle	32—59
IV. Die Bulle In Coena Domini	59—76
V. Das sogenannte apostolische Glaubensbekenntnis	76—97
VI. Das sogenannte athanasianische Symbol	98—100
VII. Das fünfte Laterankonzil	100—115
VIII. Das Baseler Konzil	115—122
IX. Das Concilium Nicaenum	122—162
X. Das Constanzer Konzil und Johann Huss	162—236
XI. Tauler	236—289
XII. Dionysius Areopagita	289—299
XIII. Hugo von St. Victor	299—301
XIV. Bernhard von Clairvaux	301—333
XV. Bonaventura	333—341
XVI. Gerson	342—363
XVII. Zusammenfassung: Luthers geschichtliche Auffassung der Mystik	363—370
Zusätze und Berichtigungen	371

Einleitung.

Dass eine Untersuchung des kirchen- und dogmenhistorischen Wissens Martin Luthers in der Gegenwart Interesse beanspruchen kann, liegt sowohl in der gegenwärtigen Methodik der Geschichtswissenschaft als auch besonders in den in der gegenwärtigen Theologie lebendig gewordenen Fragestellungen. Ist in der Historik die durch Ranke inaugurierte politisch-historische Schule durch die, wie Lamprecht[1]) sie jüngst genannt hat, „vergleichende Methode“ nicht nur balanciert, sondern zum guten Teile niedergedrückt, so ergab sich für die Kirchengeschichte, sofern sie als historische Wissenschaft auch den Wandlungen historischer Auffassung unterworfen ist, die Folgerung, auch ihrerseits auf ihre Materie die „vergleichende Methode“ anzuwenden, d. h. den kulturellen Zusammenhang der geschichtlichen Erscheinungen stärker zu betonen als bisher. So wurde Luther „auf dem Grunde der Gesamtentwicklung seines Volkes“ gezeichnet, — die Lutherbiographieen von Kolde und Berger, — und nunmehr war es nur Frage der Zeit, zu untersuchen, wie Luther zu der Geschichtswissenschaft seiner Zeit, wenn man von einer solchen reden darf, sich verhielt. Allein die scharfe Fixierung des Problems kam nicht von der historischen, sondern von der systematischen Theologie. Für die Geschichte ist es schliesslich doch eine Spezialfrage, was Luther an geschichtlichem Material gewusst und wie er es beurteilt hat, während hingegen, sobald jene Frage mit der Dogmatik in irgend welchen Zusammenhang trat, der Natur der Dogmatik entsprechend sich persönlichstes Interesse mit ihr ver-

1) Die Entwicklung der deutschen Geschichtswissenschaft, vornehmlich seit Herder. Vortrag, gehalten auf dem Nürnberger Historikertag 1898 (abgedruckt in Beilage zur Münchener Allgem. Zeitung Nr. 83). Trotz aller gegen L. erhobenen Vorwürfe glaube ich an dem oben ausgesprochenen Gegensatze festhalten zu können.

binden musste. Gewiss hat die protestantische Dogmatik nie versäumt, sich in ihren Formulierungen auf Luther zu berufen, aber es ist doch unverkennbar, dass ein neues, intensivstes Interesse für Luther durch Ritschl eingeführt wurde. Ritschl gab sich in seinen dogmatischen Ausführungen mit Bewusstsein als Vertreter genuinen Luthertums, welches er wiederum in Einheit mit dem Evangelium wusste. Diese neue Betrachtungsweise musste rückwirken. Denn wenn auch vielleicht die Kirchengeschichte, so kann doch niemals die Dogmengeschichte eines Massstabes der Beurteilung und Wertung ihrer Objecte entbehren[1]); und empfiehlt sich für den protestantischen Dogmenhistoriker das Evangelium als solcher, so musste bei der von Ritschl prätendierten wesentlichen Identität der genuin Lutherschen Religiosität mit dem Evangelium die Theologie Luthers, einerlei ob man sie nun unter den „dreifachen Ausgang des Dogmas“ beschloss oder an den Anhang einer „Entwicklung des protestantischen Lehrbegriffs“ setzte, eminent an Interesse gewinnen, selbst dann, wenn man der Behauptung jener Identität anders gegenüberstand als Ritschl. Und jetzt war es keineswegs gleichgültig, zu wissen, wie Luther die vor ihm liegende Geschichte beurteilt hatte, vielmehr waren seine Aeusserungen darüber nunmehr gleichsam die Probe, ob man ihn richtig beurteilt hatte, und ob der erwählte Massstab zur Beurteilung der Dogmengeschichte sich als genuin lutherisch bezeichnen durfte[2]). So war von der Dogmatik aus die Frage nach Luthers kirchen- und dogmenhistorischem Wissen aktuell geworden.

So angesehen, kann es nicht Wunder nehmen, dass gerade Adolf Harnack, nachdem er schon in Giessen die Frage nach Luthers kirchenhistorischen Kenntnissen als Preisarbeit gestellt hatte, — sie fand keinen Bearbeiter — in seinem Lehrbuch der Dogmengeschichte[3]) nachdrücklich auf die Aufgabe hinwies, Luther's Geschichtsbeurteilung einer Prüfung zu unterziehen, und sehr

---

1) cf. Harnack, Vorrede zu Band III der 3. Auflage des Lehrbuchs der Dogmengeschichte, dazu Hegler, Th. Lz. 1898 Nr. 10.

2) Der Ausfall der Probe entscheidet natürlich nicht über das Recht jener Methode; es handelt sich hier nur um Klarlegung des Interesses, welches man an Luthers geschichtlichen Kenntnissen gewann.

3) [2]I. S. 24, Anm. 1.

beachtenswerte Winke für die Lösung derselben gab, sowie einige Beispiele aus Luthers Schriften heranzog. In der jüngsten — dritten — Auflage seines Lehrbuchs ist dieser Hinweis fort gefallen, es war inzwischen — 1897 — ein Buch von Schäfer: Luther als Kirchenhistoriker erschienen, welches unter ausdrücklicher Bezugnahme auf Harnack[1]) das Problem zu lösen versprach. Allein es wird gesagt werden müssen — und Harnack selbst hat sich in diesem Sinne ausgesprochen[2]), — dass die Lösung durch Schäfer nicht erfolgt, ja recht eigentlich überhaupt nicht in Angriff genommen ist[3]). Abgesehen davon, dass Schäfer den Begriff der Kirchengeschichte zu eng fasste, indem er sie lediglich auf die äusseren Ereignisse bezog, hingegen das innere Leben, Entstehung und Geschichte des Kultus, der Bussinstitution u. a. ausser Betracht liess — das wäre noch kein methodischer Fehler gewesen, — hat er sich den Weg zu einem Verständnis der geschichtlichen Aeusserungen Luthers verbaut durch seine Auffassung Luthers „als Kirchenhistorikers" unter modernstem Sehwinkel. Gewiss kann man durch Aneinanderreihung der bei Luther sich findenden Notizen das Geschichtsbild, welches er hatte, rekonstruieren, aber es ist ein prinzipieller Fehler, nunmehr dieses Geschichtsbild auf dem Wege historischer Forschung bei Luther entstanden sein zu lassen. Es ist ein Bau ohne Fundament, wenn man ein Geschichtsbild entwirft, ohne aufs Genaueste zu prüfen, wie es entstanden ist. Bei Luther ist es durchweg entstanden auf Grund seiner inneren Erfahrung; diese ist überall das Primäre, die Geschichtsauffassung das Secundäre, darum auch hat diese sich geändert, je nachdem die erstere sich wandelte. Diese Einsicht, und damit zusammenhängend eine Entwicklung der Geschichtsauffassung Luthers vermisst man bei Schäfer. Natürlich schliesst die behauptete Priorität der religiösen Erfahrung nicht aus, dass diese selbst durch Eindrücke aus historischer Lektüre beeinflusst wurde; selbst dann sind die

1) cf. S. 3.

2) a. a. O. [3]III. S. 778. Anm. 3.

3) cf. auch die Besprechungen des Schäferschen Buches durch Hegler in L. C. 1897 Nr. 40 und Drews in Th. Lz. 1898 Nr. 8. Kolde G. G. A. 1898.

historischen Urteile nicht streng historisch, sondern Werturteile, sofern sie, in das religiöse Selbstbewusstsein aufgenommen, dieses wiederspiegeln.

So glaubte ich trotz Schäfers Buch die meinerseits begonnene Inangriffnahme des von Harnack gestellten Problems nicht abbrechen zu müssen. Nach wie vor bestanden die Fragen: was hat Luther gewusst aus der Kirchen- und Dogmengeschichte? Aus welchen Quellen hat er es gewusst? (In der zwar auch nicht definitiven Beantwortung dieser Fragen liegt der Hauptwert des Schäferschen Buches). Wann hat er es kennen gelernt? Wie hat er es angesehen und beurteilt? und warum gerade so und nicht anders? Der Nachdruck liegt auf den beiden letzten Fragen, die beiden ersten sind gleichsam Vorfragen. Allein gerade das Eingehen auf diese Vorfragen zwang, zunächst nicht alle Schriften Luthers in Angriff zu nehmen, sondern einen Einschritt zu machen, als welcher sich das Jahr 1522 empfahl als Abschluss der Periode des Sturmes und Dranges und Beginn der Epoche der Sammlung[1]). Wie die Untersuchung zeigen wird, ist es nahezu unmöglich, auf einen Wurf das gesamte Material zu verarbeiten; dazu ist die Fülle der erforderlichen Detailuntersuchungen zu gross, und auch das Material selbst. Es geht nämlich nicht an, an dem Register der Erlanger Lutherausgabe — auf welches Harnack verwies und welches auch Schäfer vornehmlich benutzt zu haben scheint — sich zu orientieren, sondern es mussten die einzelnen Lutherschriften einer genauen Durchsicht unterzogen und aus ihnen das Material gesammelt werden. Bez. der Gruppierung empfahl sich, nach den einzelnen Quellen zu ordnen, die sich wiederum unter bestimmte Rubriken (die orientalischen, occidentalischen Kirchenväter, die Conzile etc.) zusammenschliessen liessen. Allein es war das nicht immer durchzuführen, sofern bisweilen die Bedeutung der Sache zwang, sie zum Ausgangspunkt zu nehmen und nicht die ihr zu Grunde liegende Quelle. Um ein Beispiel anzuführen: es konnten nicht Huss und die Akten des Constanzer Conzils gesondert betrachtet wer-

1) Es ist daher in vorliegender Untersuchung auf die Zeit nach 1521 nur in sofern Rücksicht genommen, als die Punkte aufgezeigt wurden, an welche eine weitere Entwicklung sich ansetzen konnte.

den, da hier die Sache — letztlich der Kirchenbegriff das Dominierende ist. So ergiebt sich allerdings eine Ungleichartigkeit der Disposition, die aber kaum vermieden werden kann. Denn die Menge des oben als „Vorfragen“ Bezeichneten ist zu gross, um bei vorherrschender sachlichen Betrachtungsweise lediglich in Anmerkungen verwiesen werden zu können. Behält man den Grundgedanken fest im Auge, dass Luthers religiöse Erfahrung das Primäre ist, so wird der Mangel der Ungleichartigkeit weniger empfindbar werden. Um die Gefahr der Zersplitterung zu vermeiden, soll in dem zweiten (darstellenden) Teile das Geschichtsbild dargestellt werden, wie es durch Zusammensetzung der Resultate des ersten (untersuchenden) Teiles sich ergiebt. Es wird derselbe aber nicht lediglich Wiederholung enthalten, sofern manche Punkte — z. B. die Geschichtsauffassung des Urchristentums, die Geschichte des Papsttums, Mönchtums, die Selbstbeurteilung Luthers, seine Methodik u. a. — im ersten Teile ihren Platz entweder gar nicht, oder nur andeutungsweise finden können. Nur auf diese Weise erschien es mir möglich, das Thema umfassend und erschöpfend zu behandeln.

Soll die Untersuchung die Frage lösen, wie Luther die Kirchen- und Dogmengeschichte auffasste, so glaubte ich ausschliessen zu müssen die Frage, wie er den Humanismus, die Philosophie, die Klassiker beurteilte. Davon verschieden ist natürlich die Frage, wieweit humanistische Methode der Geschichtsbetrachtung ihn beeinflusste, oder welchen Einfluss er der Philosophie auf die Kirchen- und Dogmengeschichte zuschrieb. — Das geistliche Recht habe ich in allen Punkten, wo es als Quelle inbetracht kam, heranzuziehen für notwendig gehalten; es beherrscht in eminentem Masse in Negation wie Position die geschichtliche Anschauung Luthers. Aus demselben Grunde habe ich die Instructio summaria und die Bannbulle besonders behandelt. —

Es wurde oben von „vergleichender Methode“ gesprochen. Indem diese Arbeit mit ihr operieren will, darf sie Luther nicht isolieren, sondern muss sein Wissen vergleichen mit dem seiner Zeit, festzustellen suchen, wieweit er sich über dieselbe erhebt, wieweit nicht, wieweit er von ihr beeinflusst ist, und durch wen. Der Hinblick namentlich auf Melanchthon war hier Erfordernis.

Nur so kann die Untersuchung einen Beitrag bieten zur Geschichte der protestantischen Kirchengeschichtsforschung. Es sei an dieser Stelle der Verwaltung der Frankfurter Stadtbibliothek herzlichster Dank ausgesprochen für die gütige Gewährung der Benutzung der wohl in einzigartiger Vollzähligkeit aus Gustav Freytags Nachlass vorhandenen Flugschriften aus der Reformationszeit[1]).

Will die Arbeit als historische bez. dogmenhistorische betrachtet sein, so schliesst sie aus eine umfangreiche Untersuchung darüber, inwieweit die gelesenen Quellen in Luthers Theologie (im Sinne von Dogmatik) nachwirken. Dass es an Hinblicken auf die Theologie Luthers trotzdem nicht fehlen kann, ergiebt sich schon aus der engen Verbindung, in welcher Geschichte und Theologie bei ihm stehen. — Der vorliegende Teil umfasst die Besprechung der Instructio summaria und die sich daran anschliessenden sog. Sermone Tetzels, die Bullen, welche eine selbständige Bedeutung beanspruchen und daher nicht unter dem geistlichen Recht subsummiert werden konnten, die Symbole, die wichtigen Conzilien (die kleineren Kirchenversammlungen werden unter ihren Quellen behandelt) und die Mystiker. Die Methodik des Ganzen wird, hoffe ich, aus diesem Teile hervorgehen.

Die Lutherbiographien von Köstlin, Kolde und Berger sind lediglich als Köstlin I oder II, K. . . B. . . citiert, ebenso die Ausgabe des Briefwechsels unter Enders I, II etc. Die folgenden Zahlen hinter der römischen Ziffer bedeuten die Seitenzahl, eine etwa folgende zweite Zahl die Zeilenreihe. Die Abkürzungen der Zeitschriften sind die durch den Theologischen Jahresbericht üblich gewordenen. Die übrige Litteratur glaube ich allenthalben deutlich angegeben zu haben. W. bedeutet die Weimarer Lutherausgabe, E. A. die Erlanger Ausgabe, o. v. a. opera varii argumenti derselben, R. A. die Reichstagsakten Band II ed. Wrede.

Dafür, dass bei der Menge des Materials mir diese oder jene Notiz entgangen sein kann, bitte ich um gütige Nachsicht. Dass das Gesamtbild sich verschieben wird infolge übersehener Notizen, hoffe ich nicht.

---

1) Die dorther entnommene Litteratur ist in Anmerkungen durch [Fr.] gekennzeichnet.

I.

Die Instructio summaria und die sogenannte Anweisung Tetzels.

a) die Instructio summaria.

Wenn die Erwähnung dieses Aktenstückes durch Luther in vorliegender Untersuchung auch berücksichtigt wird, so geschieht es aus ähnlichen Gründen, wie sie bez. der Erörterung der Citate aus dem geistlichen Recht geltend gemacht wurden[1]). Positive historische Kenntnisse Luther zu übermitteln vermochte jene Instruktion Albrechts von Mainz allerdings nicht, weil sie ohne jegliche geschichtliche Reflexion lediglich praktisch gehalten ist in Erläuterung der Ablassgnaden und ihrer Verwaltung seitens der Kommissare und Unterkommissare. Aber sie ist ein Hebel gewesen für das Heraustreten Luthers in den öffentlichen Kampf, zunächst gegen den Ablassmissbrauch, und ähnlich wie das geistliche Recht ein Schriftstück, welches vermöge seiner allzuschroffen Gegensätzlichkeit gegen die noch mehr instinktiv gefühlten als intellektualistisch begründeten inneren Anschauungen Luthers diesen zum Protest herausforderte und in seiner Negation ihn zur Position zwang. Und wenn sich dann zeigen lässt[2]), dass Luther in der Opposition weiterschreitend es zu Ansätzen einer Betrachtung des Ablasswesens unter dem Gesichtspunkte geschichtlichen Werdens bringt, dann wird es gerechtfertigt sein, die Instructio summaria als, wenn auch nicht das erste, so doch als eins der ersten und gewichtigsten Glieder in jenem Entwicklungsprozesse der geschichtlichen Anschauung Luthers vom Ablass an dieser Stelle zu behandeln.

Wie der Text der Instructio anzeigt[3]), ruht sie auf der Bulle, durch welche Leo X. die neuen Ablässe für den Bau der Peterskirche ausgeschrieben hatte[4]). Luther erwähnt dieses Schrift-

1) cf. die Einleitung.

2) cf. den zweiten Teil.

3) cf. z. B. am Schlusse der Ausführung über die quarta principalis gratia das: prout ex textu bullae claret sowie auch den Titel der Instructio u. a. s. Kapp: Sammlung etc. und Enders I, 118, Anm. 4.

4) Ähnliche Summarinstruktionen s. Kapp, a. a. O. 27, 95. cf. Jürgens III, 455.

stück erstmalig in seinem an dem denkwürdigen 31. Oktober 1517 an den Erzbischof Albrecht von Mainz zugleich mit seinen Thesen abgesandten Schreiben[1]). Nachdem Luther in demütigster Ergebenheit seine Unwürdigkeit bekannt, die falschen Meinungen im Volke über den Ablass dargelegt, richtig gestellt und seinerseits die opera pietatis et charitatis auf Grund des Evangeliums Christi dem Ablasswesen entgegengesetzt hat, fährt er fort: Accedit ad haec, reverendissime pater in Domino, quod in Instructione illa Commissariorum, sub tuae reverendissimae paternitatis nomine edita, dicitur (utique sine tuae paternitatis reverendissimae et scientia et consensu) unam principalium gratiarum esse donum illud Dei inaestimabile, quo reconcilietur homo Deo et omnes poenae delentur purgatorii, item quod non sit necessaria contritio iis, qui animas vel confessionalia redimunt. — Dass Luther das Büchlein persönlich vor sich gehabt hat, erhellt aus der präzisen Bestimmung der Punkte aus seinem Inhalt, die sich bis auf den Wortlaut mit jenem berührt. Wann es ihm in die Hände fiel, bleibt unentschieden, kaum vor Jahresmitte 1517, als Albrechts Ablasshandel in Schwung kam und sich der sächsischen Grenze näherte[2]). Die Punkte, welche Luther in den obigen Worten her-

---

1) cf. Enders I, Nr. 48f. cf. Kapp: Sammlung etc. S. 99. Kawerau, ZkW. 1882, S. 321ff.

2) cf. Körner: Tezel der Ablassprediger 1880. 61, 70ff. Nic. Paulus in HJG. 1895 S. 41f., die Abfassungszeit der Instructio steht nicht fest, doch wird sie kaum vor dem praktischen Vollzug des Ablasses — die endgültige päpstliche Concession datiert schon von April 1515 cf. Körner S. 50 — d. h. vor 1517 verfasst, jedenfalls nicht eher publiziert sein. Die Vermutung Kapps (a. a. O. 104), dass Albrecht die Instruktion aus Rom erhalten und dann unter Vorsetzung seines Namens und mit einigen selbständigen Modifikationen als sein Werk habe ausgehen lassen, ist nicht begründet. Die Aehnlichkeit mit Arcimbolds instructio (cf. die Parallelen bei Bratke: Luthers 95 Thesen S. 17) zwingt zu dieser Annahme nicht. Es gab auf diesem Gebiete stehende Formeln. (cf. die Beispiele bei Kapp). Und wenn auch römischer Geist aus der Instructio spricht, so postuliert das nicht römische Verfasserschaft (gegen Bratke S. 16). Dass vollends Tetzel der Verfasser sei, hält schon Kapp (S. 104) für „nicht wahrscheinlich." — Der Umstand, dass die Instructio sich auf Leo X Bulle wiederholt beruft, spricht nicht für eine frühere Abfas-

ausstellt, betreffen 1) die Wirkungskraft des Ablasses, die als Versöhnung des Menschen mit Gott charakterisiert wird unter speziellem Hinweis auf den Erlass der Strafen des Fegfeuers. 2) Die (negative) Bedingung für jene Wirkungsmacht. Unter Punkt 1) ist begriffen der Inhalt der prima gratia principalis der Instruktion, lautend: prima gratia est plenaria remissio omnium peccatorum qua quidem gratia nihil maius dici potest, eo quod homo peccator et divina gratia privatus per illam perfectam remissionem et dei gratiam denuo consequitur. Per quam etiam peccatorum remissionem sibi poenae in purgatorio propter offensam divinae Maiestatis luendae plenissime remittuntur atque dicti purgatorii poenae omnino delentur[1]). (Die gesperrten Worte weisen auf den Gleichklang mit Luthers Briefworten). Den Ausdruck „donum illud Dei inaestimabile" hat Luther in Erinnerung an die in der Instructio nun folgenden Worte gebildet: Et licet ad tantam gratiam promerendam nihil satis dignum possit retribui, eo quod donum dei et gratia aestimationem non habet etc.[2]) — Der zweite Punkt führt (s. oben) auf die vierte absonderliche Ablassgnade, indem es nach Feststellung derselben heisst: Nec opus est, quod contribuentes pro animabus in capsam sint corde contriti et ore confessi[3]). Es

sung vor 1517. Es kann allerdings nicht die Bulle von 1517 gemeint sein — denn diese datiert vom 13. September 1517, cf. Löscher Ref. Akta I 301 — sondern nur die vom 31. März 1515 datierte (cf. Nic. Paulus a. a. O. 41, Anm. 4), aber die vorläufige Sistierung des Ablasses auf Grund der finanziellen Bedenken Albrechts (cf. Paulus (S. 41) wird auch die Ausfertigung der Instructio verzögert haben.

1) cf. Kapp S. 143, Enders Anm. 16 a. a. O., cf. die allgemeine Absolutionsformel: absolvo te remittendo poenas purgatorii (Kapp 176).

2) Man darf nicht, wie Tschackert (Stud. u. Krit. 1889, S. 364) thut, die quarta gratia principalis zur Erläuterung von These 22 heranziehen, in welcher es sich nur um das eigene Seelenheil handelt (cf. unten).

3) cf. Kapp 154, Enders, a. a. O. Eine eigenartige, an juristischen Maximen orientierte Rechtfertigung des Erlasses der Beichte, wenn nämlich das propositum confitendi vorhanden sei, hat Bauch ZkG. XVIII, S. 51 als These einer Disputation in Wittenberg an der Carlstadt teilnahm, mitgeteilt. Die contritio wird in dem propositum mitgesetzt gedacht, insofern steht jene These ethisch höher als die Instructio. cf. dazu auch Paulus: Joh. Tetzel, S. 92, Anm. 3.

verbindet sich jedoch mit der Anspielung an diese Worte eine Reminiscenz an die secunda gratia principalis, wenn Luther das confessionalia redimere erwähnt: — denn den Inhalt der zweiten besonderen Gnade machte das Gewähren eines confessionale plenum maximis et relevantissimis et prius inauditis facultatibus aus[1]; — und ferner eine Reminiscenz an den Schluss der tertia gratia principalis, wenn Luther die Nicht-Erforderlichkeit der contritio auch für das Kaufen der Beichtprivilegien in der Instructio findet, indem es dort heisst: declaramus etiam, quod pro dictis duabus gratiis principalibus [die 2. und 3. Gnade] consequendis non est opus confiteri seu ecclesias aut altaria visitare sed duntaxat confessionale redimere[2]) (also auch die contritio ist, wie die Schlussworte deutlich zeigen, nicht erforderlich, die man, wenn sie auch theoretisch von dem Akt der confessio als Voraussetzung desselben getrennt wurde, — cf. oben das corde contriti et ore confessi — doch in praxi vermöge der Geschlossenheit des Busssakramentes von der Beichte nicht losslöste, sodass das non est opus confiteri den Wegfall der contritio faktisch in sich schloss[3]). — Luther spricht nun nach seiner Aeusserung über die Instructio die Bitte aus an den Erzbischof eundem libellum penitus tollere et praedicatoribus veniarum imponere aliam praedicandi formam.

Geht schon aus obigem Briefe zur Genüge hervor, dass Luthers Opposition gegen den Ablassunfug nicht zum wenigsten an Albrechts Instruktion sich entzündet hat, so kann es nicht Wunder nehmen, wenn er in den Resolutionen zu seinen

---

1) cf. Kapp 149.

2) cf. Kapp 152/153.

3) Janssen „An meine Kritiker“ S. 75 hatte Luther auf Grund obiger Stelle vorgeworfen, er habe sich schwer geirrt, wenn er schrieb, Reue sei für die Erwerbung der Beichtbriefe nicht notwendig, in der Instructio werde nur die confessio nicht erfordert. Dem gegenüber machten Tschackert (a. a. O. 363 Anm.) und Dieckhoff (Der Ablassstreit 1886 S. 26—35) sowie Paulus (a. a. O. 58 Anm. 3) darauf aufmerksam, dass im Originaldruck der Instructio als Randglosse zu den betr. Worten stehe: Ad redimenda confessionalia non requiritur contritio et confessio. So ist also Luthers Wahrheitssinn urkundlich sicher gestellt.

Thesen[1]) — ob die Zahl 95 dieser eine Uebertrumpfung der 94 Sätze der Instructio beabsichtigte, wird zweifelhaft bleiben müssen[2]) — wiederholt auf jene ausdrücklich zurückkommt oder hier und in den Thesen eine solche Rückbeziehung indirekt klar wird. Nennt doch Luther selbst in der seinen Resolutionen vorausgeschickten Zuschrift an den Papst unter den Momenten, die ihn zum Reden bewogen, neben den unerhörten Anpreisungen der Ablasskrämer die Herausgabe und Verbreitung von libelli, in quibus ut taceam insatiabilem et inauditam avaritiam . . . eadem illa impia et haeretica statuerunt, et ita statuerunt ut confessores iuramento adigerent, quo haec ipsa fidelissime instantissimeque populo inculcarent (W. I 528, Enders I 200). Einer dieser libelli ist die Instructio; denn jene eidliche Verpflichtung steht in ihr eingangs. (cf. Kapp 120). Dass Luther den Ablasskrämern das Büchlein zuschreibt, beweisst, dass er noch sie und nicht den Erzbischof für den Autor hält.

These 21 und 22: Errant itaque indulgentiarum Commissarii ii, qui dicunt per Papae indulgentias hominem ab omni poena solvi et salvari. Quin nullam remittit animabus in purgatorio, quam in hac vita debuissent solvere secundum canones wenden sich offenbar gegen die prima gratia principalis (s. oben den Text). cf. auch These 24 sowie die Anspielung in der Resolution zu These 21 (W. I 571, Tschackert 363).

These 26, es sei gut, dass der Papst nicht Kraft der Schlüsselgewalt sed per modum suffragii Vergebung erteile, ist neben der direkten Bezugnahme auf das geistliche Recht (s. sub diesem) zugleich die Zustimmung zu der Erklärung in der quarta gratia

1) Dass Luther in den Thesen die Instructio nicht nennt, geschieht wohl aus Ehrerbietung gegen den höchsten Vorgesetzten. (cf. Tschackert 361).

2) cf. Tschackert a. a. O. 365, ihm folgen Lamprecht, Deutsche Geschichte V, 243 und Berger: Martin Luther I, S. 214. Dagegen spricht die Zählung der Sätze Luthers in den Drucken (cf. W. I 231, cf. ferner Centralblatt für Bibliothekswesen XI. 573) sowie, dass es in den 94 Abschnitten der Instructio — sie sind im Originaldruck in fortlaufender Reihe numeriert Tschackert 364 — sich nicht um verschiedene Sätze handelt, sondern um eine lediglich praktische Einteilung.

principalis. (s. diese und die unten mitgeteilte Stelle aus der Ablassbulle von 1515).

Aus dem Obigen ging bereits hervor, inwiefern These 33: Cavendi sunt nimis, qui dicunt venias illas Papae donum esse illud dei inaestimabile, quo reconciliatur homo deo (beachte die völlige Gleichheit der Worte mit denen im Briefe[1]) aus der Instructio ihre Form gewonnen hat[2]). In der Erläuterung derselben greift Luther, wiederum wie im Briefe, auf den Wortlaut der prima gratia principalis zurück. Dass Luther den Erzbischof nicht für den Verfasser hält, geht wiederum aus der derben Einführung des Citates hervor[3]): Audiamus itaque istum bubulcum sua verba grunnientem[4]). Fast könnte man meinen, er habe Tetzel im Auge[5]), jedoch kann der Ausdruck auch allgemein von einem autor incertus gebraucht sein. Luther fährt dann fort: Sic enim in libello suo, postquam indulgentias in quattuor principales gratias distribuerat et multas alias minus principales; prima inquit gratia principalis etc. (folgt der oben mitgeteilte Text bis consequitur, wörtlich nach der Instructio, die also Luther wohl bei der Ausarbeitung der Resolutionen vor sich hatte, nur dass das principalis nach prima gratia fehlt in jener; doch lag hier für Luther die Hinzufügung um so näher, als es bei Anführung der zweiten, dritten, vierten Gnade im Texte stets secunda, tertia, quarta gratia principalis heisst. Ausserdem steht bei Luther potest dici statt dici potest in der Instructio). Die gratiae minus prin-

1) Sonstige Anspielungen im Briefe an die Thesen bei Enders, a. a. O.; nebenstehende fehlt dort, ebenso die Anspielung an These 35 (s. unten) doch vergl. Anm. 16. s. ferner Dieckhoff, a. a. O. 54, Anm. 3.

2) cf. auch Tschackert, a. a. O. 362 und Bratke 16.

3) cf. W. I 589; eine kurze Inhaltsangabe der Resolution bei Jürgens III 525.

4) cf. auch die ff. Worte: Pudet me ... quod iste blatterator non fuerit veritus eum libellum edere in faciem quattuor illustrium et circumiacentium universitatum (Wittenberg, Leipzig, Erfurt, Frankfurt a. O.).

5) Dann hätte Luther selbst Veranlassung gegeben zu jener Verwechslung der Instructio mit den sog. Sermonen Tetzels (s. unten). Der Ansicht ist Paulus (Joh. Tetzel) S. 90, Anm. 4.

cipales folgen in der Instructio erst nach der Ankündigung der gratiae principales[1]). Luther bespricht nun näher den Inhalt jener prima gratia. Die Unkenntnis des Verfassers gehe schon daraus hervor, dass er sage: per illam (id est primam gratiam, plenariam remissionem) consequitur homo perfectam remissionem. Quid est dicere, ruft Luther per plenariam remissionem consequitur perfectam remissionem et per gratiam dei consequitur gratiam dei? Allein dieser von Luther behauptete Widersinn kommt nur zustande, wenn die Verschiedenheit des Begriffes gratia ungültig gemacht wird. Die Instruktion will darunter einmal die gratia divina verstanden wissen, ferner aber die von der Kirche als der Verwalterin der gratia divina dem Gläubigen (im vorliegenden Falle im Ablass) applizierte Gnade. So kann sie sagen, dass die Ablassgnade die göttliche Gnade der Sündenvergebung herbeiführe; das ist korrekt kirchlich gedacht. Luther jedoch geht nur von dem Begriff der gratia iustificans aus, scheidet die Heilsvermittlung der Kirche an diesem Punkte aus und muss so jenen logischen Widerspruch in den Worten der Instruction aufzudecken meinen. Es ist von seinem Standpunkt aus gedacht, wenn er beginnt: Hanc primam gratiam vult eam esse qua maius dici nihil potest et quam consequitur homo privatus gratia[2]) und dann argumentiert, das könne nur von der gratia iustificans gemeint sein. Um welchen principiellen Gegensatz zwischen ihm und der Instructio es sich handelt, hat Luther gefühlt, wenn er ausspricht: Hic vero [der Autor der Instructio] gratiam Dei et gratiam Papae in unius vocabuli cahos confudit, aber sein Widerspruch trifft noch nicht das kirchliche System, dessen getreuer Interpret die Instructio war, sondern das, wie er meint, Geschwätz des Ablasskrämers, den einen Ketzer zu nennen er sich nicht scheut.

Es folgt nunmehr innerhalb der Erörterung die wörtliche Anführung der Worte der prima gratia principalis, sofern sie von der Vergebung der Fegfeuerstrafen handeln (oben von per quam etiam peccatorum remissionem bis delentur). Mit kurzem Spott über die Zuversicht, mit welcher der Alles-Wisser und doch

1) cf. Kapp S. 154.
2) cf. W. I 590.

thatsächlich Nichts-Wisser über die Ausdehnung der Schlüsselgewalt auf das Purgatorium spreche, verweist Luther auf Früheres. (Conclusio 25 und 26). Alsdann fährt er mit den folgenden Worten der Instructio (oben von licet bis habet; Luther hat habent, dem ein etc. beigefügt ist) fort und präcisiert seinen Widerspruch wiederum dahin, dass nur Gott vergeben könne, was der Autor der Instructio dem Papst zuschreibe.

In feiner Satire geisselt Luther nunmehr den in der Instructio an die prima gratia principalis angeschlossenen modus contribuendi in cistam für die Armen und fügt anderes hinzu: Permittit pauperibus quoque eam (gratiam) gratis dari — cf. die diesbez. Worte der Instructio bei Kapp 147 — ita sane si primum undecunque pecunias corradere tentaverint a bonis (ut inquit) fautoribus, ita ut mendicantes fratres sine licentia suorum superiorum pecuniam procurent cf. die Bestimmungen der Instructio bei Kapp S. 148 und 170. Statt boni fautores steht in der Instructio devotae personae, die Bestimmung über die Bettelbrüder findet sich in den an die Erörterung der grossen und kleinen Ablassgnaden angeknüpften Sonderbestimmungen. Der Ausdruck pecuniam procurare ist der Instructio entnommen, das sine licentia superiorum ist dort in besonderem Abschnitt behandelt (bei Kapp S. 171), es heisst dort: si Prelati religiosorum praedictorum noluerint dare licentiam suis etc., es handelt sich in dem betr. Passus zwar speziell um die Loslösung der Mönche von der klösterlichen Beichtobödienz und die Zulassung zur Beichte bei den Ablasscommissaren, aber diese Beichte und die ihr folgende Gnadenzuwendung war bedingt durch die Geldzahlung, sodass Luther durchaus das Richtige trifft. Und nur allzu deutlich war es in der Instructio gesagt, dass der Gehorsam gegen die klösterlichen Oberen suspendiert werde durch die Vollmachten der Ablasscommissare! — Cum vero nusquam patuerit via corradendi pecunias, fährt Luther fort, . . . tum demum dicit: Regnum enim caelorum non plus divitibus patere debet quam pauperibus. cf. zu dem ersten Satze Kapp 148 und ähnlich 171 und den letzten Satz wörtlich (nur steht das patere debet hinter pauperibus) bei Kapp 147. Damit bricht Luther ab. Man sieht, dass er die Instructio genau gekannt hat, dass die Resolution zu These 33

völlig durch sie bedingt ist und die These selbst durch sie veranlasst wurde.

These 35: Non Christiana praedicant, qui docent, quod redempturis animas vel Confessionalia non sit necessaria contritio, ist wie aus den Früheren hervorgeht, durch die Instructio hervorgerufen[1]). Der von Luther gemachte Einwand: Dicunt autem, quod redemptio illa non innititur operi redimentis sed merito redimendi[2]) blickt deutlich zurück auf die kurze Erläuterung der Instructio, warum bei Loslösung der Seelen aus dem Fegfeuer die contritio unnütz sei: cum talis gratia charitati, in qua defunctus decessit, . . . innitatur. Nun hat die Instructio freilich beigefügt: et contributioni viventis, daher bei Luther der bittere Hohn, warum denn diese Zahlung noch notwendig sei, wo doch das meritum redimendi zureichender Grund der Erlösung sein solle[3]).

In These 37 ist, wie schon Kapp (Schauplatz S. 90) gesehen hat, der Ausdruck participatio omnium bonorum Christi et Ecclesiae gebildet nach Muster der Instructio, näher der tertia gratia principalis (bei Kapp: Sammlung 152), welche definiert wird als participatio omnium bonorum ecclesiae universalis. Luthers These wird somit erst recht verständlich in ihrer Gegensätzlichkeit zu jener Ablassgnade. Was hier nur einigen wenigen zugesagt wird, spricht Luther jedem Christianus verus, sive vivus sive mortuus zu.

---

1) cf. Tschackert 363, Bratke 16.

2) cf. auch die Bulle von 1515: Et ut defunctorum animarum salus eo potius procuretur, quo magis aliorum egent suffragiis et quo minus sibipsis proficere valent, ex thesauro sanctae matris ecclesiae nostrae administrationi et dispensationi commisso animabus in purgatorio existentibus, quae per charitatem ab hac luce Christo unitae decesserunt et quae dum viverent, ut sibi huiusmodi indulgentia suffragaretur, meruerunt.

3) Eine Anspielung könnte man finden in den Worten: Quandoquidem pars confessionalis est remissio poenae, sofern in der Instructio unter den facultates des Confessionale die Absolution von allerlei Censuren genannt war. (Kapp 149), allein es können die Worte auch ganz allgemein gedacht sein, sofern jedes Confessional derartige Privilegien enthielt. (cf. Nic. Paulus a. a. O. 57).

These 47, des Inhalts, dass wer nicht Ueberflüssiges hat, sein Notwendiges im Haus behalten und nicht für die Ablässe vergeuden soll, wird gerichtet sein gegen die schon oben berührten Anweisungen der Instructio, dass man auf jede Weise das Geld zusammenzubringen bestrebt sein müsse. — These 50 u. 51 werden die exactiones venialium praedicatorum, worunter zweifellos auch die Anpreisungen der Instructio verstanden sind, als in schärfstem Widerspruch zu den päpstlichen Intentionen befindlich bezeichnet. — These 53: Hostes Christi et Papae sunt, qui propter venias praedicandas verbum dei in aliis ecclesiis penitus silere iubent ist gerichtet gegen die Bestimmung der Instructio, dass in den für die Ablassprediger reservierten Stunden anderwärts nicht gepredigt werden solle[1]). — These 54, handelnd vom Inhalte der Predigt, dass es Unrecht gegenüber dem göttlichen Worte sei, wenn dasselbe in gleiche Linie mit der Verkündigung der Ablässe oder sogar hinter diese gesetzt werde, bildet bewussten Gegensatz zu den Predigtanweisungen in der Instructio (Kapp 126ff.), welche lediglich die Macht des Papstes und die Grösse des Ablasses zum Objekt haben. — These 55 wird die Erwähnung des Ablassgepränges auf die diesbezügl. Anordnung in Albrechts Instructio[2]) anspielen[3]). — These 67: Indulgentiae, quas concionatores vociferantur maximas gratias, intelliguntur vere tales quo ad quaestum promovendum weist auf ähnliche Gedankengänge, wie die Resolution zu These 33 (s. oben[4]). — Zu These 70: die Bischöfe und Seelsorger sollen eifrigst darauf achten, ne pro commissione Papae illi sua somnia praedicent, findet sich in der Resolution wiederum eine direkte Erwähnung der Instructio. Nachdem Luther die päpstliche „Commission" nach juristischem und kurialistischem Brauch in dem Erlass des Ablasses als Ab-

1) cf. Kapp 126. Schauplatz 95 Anmerk. Tschackert 361, Bratke 16.

2) cf. Kapp 124.

3) Dass die Erörterung über den Thesaurus Ecclesiae durch die Instructio veranlasst wurde (Tschackert 362), ist möglich, doch handelte es sich hier um einen terminus technicus, der erörtert werden musste, sobald über die Indulgenzen disputiert werden sollte.

4) cf. W. I 619.

lasses ohne Erklärung seiner Wirkungskraft fixiert hat, sagt er, dass die Ablassherolde darüber hinausgingen und zuversichtlich für Indulgenzen ausgäben, was niemals solche sein könnten, ut vel ex libro suo potest probari novissimo. Horum itaque somnia tenentur Episcopi prohibere — derselbe Rat, den Luther schon dem Erzbischofe gegenüber ausgesprochen hatte. (s. oben). — These 74[1]) wiederholt einen bereits in der Erläuterung zu These 33 ausgesprochenen Gedanken; es folgt daraus, dass auch hier die Instructio vorgeschwebt hat. Igitur, so sagt Luther, fulminandi sunt, qui ita venias praedicant, ut eas gratias dei videri velint: hoc est enim contra veritatem et charitatem, quae sola talis gratia est. cf. oben und das Augustincitat W. I 590. Die gerügte Confusion der gratia Dei und gratia Papae trifft er hier nochmals. — These 76[2]), dass die Ablässe von der Sündenschuld nichts tilgen, quod nulla culpa remittitur nisi a solo deo, dürfte, wenn erklärend beigefügt wird: ideo nec illa magna per facultates remittuntur sed declarantur remitti, eine Correctur sein der prima gratia principalis, welche die Versöhnung mit Gott verhiess. (s. oben.) Das von Luther beigefügte: haec dico secundum illorum sententiam spricht für diese Annahme. — These 89 Cur papa suspendit literas et venias iam olim concessas, cum sint aeque efficaces? spielt an auf die in der Instructio ausgesprochene Bestimmung für die Prediger suspensionem omnium indulgentiarum kundzuthun, ne praetextu indulgentiarum prius concessarum (populus) praesentes nostras indulgentias contemnat.

Hatte Luther bereits in der Zuschrift zu seinen Resolutionen dem Papste erklärt, dass er lediglich eine Disputation über die strittige Ablasslehre habe veranlassen wollen und ihn nicht zum mindesten die Anpreisungen der Commissare und ihre libelli zum Reden bewogen, so wiederholt er diese Selbstrechtfertigung in seiner Appellation von Cajetan an den Papst[3]). Nachdem er sein gutes Recht, in jener noch unentschiedenen Sache disputieren zu dürfen, biblisch (1 Joh. 4, 1; 1 Thess. 5, 21) und kirchenrechtlich (c. Abusionibus) begründet, fährt er fort: Quibus iuribus —

1) cf. W. I 621.
2) cf. W. I 622.
3) cf. W. II 27.

nixus. . . . disputandam hanc materiam suscepi motus immodestissimis declamationibus nimiumque indiscretis promulgationibus, quibus indulgentias divulgabant quidam in nostris regionibus . . . in seductionem populi nova dogmata moliti sunt, ut auderent verbis male sobriis docere et libellos in vulgus edere, indulgentias esse semper indulgentias, hominem consequi gratiam dei iustificantem, donum scilicet inaestimabile pro veniis venundantes et alia, que passim ostendit libellus eorum, qui Instructio summaria vocatur, absurdissimis et falsis propositionibus plenus ad sui suorumque autorum ignominiam[1]). Die Aehnlichkeit der Charakteristik der Instructio mit den in der Resolution zu These 33 erörterten Punkten resp. mit seinem Briefe an Albrecht springt in die Augen. Der Ausdruck donum inaestimabile kehrt wieder, das: sie verkündigen hominem consequi gratiam dei iustificantem geht auf den Inhalt der prima gratia principalis etc. Die Vermutung liegt nahe, dass das: indulgentias esse semper indulgentias auf die Nachlassung der contritio geht, die Luther in These 35 sowie in seinem Briefe gerügt hatte. Der Sinn wäre: Ablass bleibt in seiner Wirkungskraft Ablass, einerlei wie der Mensch sich dazu stellt[2]). Auch das erhellt wieder, dass Luther die Ablassclamanten für die Autoren des libellus hielt, welche ihre Befugnisse ungebührlich überschritten haben. (cf. Resolution zu These 70). Luther hat die Instructio gewiss nicht nach Augsburg mitgenommen; was er in seiner Appellation über sie sagt, haftete in seinem Gedächtnis; es sind die significantesten Punkte, gegen welche er von Anfang an opponiert hatte.

In Form und Inhalt ähnlich gehalten wie die Appellation an den Papst ist die bald darauf verfasste Appellatio ad Concilium[3]). Es handelt sich wiederum um eine Rechtfertigung seines ersten Auftretens, und wiederum erscheint neben den blasphemischen Reden der Ablasskrämer die Instructio, welche Luther

1) cf. W. II 29.

2) Offenbar hat man schon frühe die Stelle nicht verstanden, wie die korrigierende Lesart in Ausgabe B beweist (s. W. II 29) und die Textglättung in der Jenenser Abschrift, welche den zuerst geschriebenen Wortlaut von A durchstrich (cf. W. IX 788).

3) cf. W. II 34 ff.

hier irrig als summaria institutio bezeichnet[1]), als Motiv seines Thesenanschlags. Luther hebt besonders heraus die auf die Instructio sich stützenden Aussagen der Commissare de potestate Papae in purgatorium. Es beweist, dass es richtig war, These 22 als gegen die Instructio gerichtet zu fassen, nur dass die dort speziell gegen die prima gratia principalis gewendeten Sätze[2]) hier durch die Ausführung der quarta gratia zu ergänzen wären, die Luther bei These 25 im Auge hatte.

Diese Appellation an ein Conzil hat Luther bekanntlich wiederholt als Protest gegen die Bannbulle am 17. November 1520[3]). Inzwischen waren andere, grössere und doch mit jenen ersten innigst zusammenhängende Fragen in Luthers Gesichtskreis getreten, er hatte die Instructio nicht mehr namentlich erwähnt und erwähnt sie auch im folgenden Jahre (1521) nur einmal in seinem bekannten Briefe von der Wartburg an den Erzbischof in Halle. Paulus (Joh. Tetzel S. 46 Anm. 1) weist mit Recht darauf hin, dass Luther hier schärfer sich äussert als bisher. Luther will Albrecht verschont haben, weil er dachte „Ew. K. Gnaden thäten solches aus Unverstand und Unerfahrung," „wie wol ich hätte mögen den ganzen Sturm, wo mir Unbescheidenheit gefallen, auf Ew. K. Gnaden treiben, als auf den, der solches unter seinem Namen und Wissen handhabte, mit ausgedrücktem Titel auf den ketzerischen Büchern geschrieben." So wie er jetzt schrieb, hatte er 1517 nicht gedacht.

Dass die Instruktion trotz der seltenen Erwähnung wirkungslos gewesen wäre für den späteren Gang der Entwicklung, wäre zu viel gesagt, schon um der historischen Continuität willen desselben mit den Anfängen; nur vermögen wir nicht mehr, wie es im Anfang möglich war, die Linien, welche von der Instructio zu Luther führen, deutlich aufzuzeigen. In der Bearbeitung der

1) cf. W. II 37.

2) Das scheint mir aus dem Zusammenhang zwischen These 21 u. 22 hervorzugehen. Luther reflektiert an jener Stelle noch nicht auf die Erlösung fremder Seelen aus dem Fegfeuer; dieses Thema wird erst in These 25 berührt cf. die Resolutionen. Die Grenzen zwischen dem Inhalte der Thesen sind freilich sehr flüssig.

3) cf. W. II 34. Köstlin I 405. E. A. op. var. arg. V S. 123.

Schrift „von der Beicht“ etc. (W. VIII, 158 Anm. 4 und 5) hat Kawerau eine Anknüpfung der von Luther ausgeführten Gedanken an die Ablassinstitutionen — zwar nicht speziell an die Instructio[1]) — angedeutet; es wäre möglich, Reminiscensen Luthers auch an die Instructio in den Schriften von 1518—1521 aufzuweisen. Es sei z. B. erinnert an die von Luther — freilich in anderem Zusammenhange[2]) — erwähnte Klausel bei der Eidesleistung: quantum humana fragilitas permittit, von der die Instructio bei der Verpflichtung der Commissare redet[3]), ferner an die Betübungen und Kasteiungen, welche mit der Erlangung des Ablasses verbunden waren[4]) — man vergl. Luthers Polemik gegen das Pater-Nosterplärren — an die Störung des ehelichen Friedens, den die Vorschrift für die Frau, nötigenfalls invito marito Geld zu zahlen, hervorrufen musste, — man vergleiche Luther in der Schrift an den christlichen Adel, u. ö. —, an die Leichtigkeit, mit welcher die Ehen in unerlaubtem Grade, auch wenn es sich um aliqua species cognationis spiritualis handelte, auf Grund der Ablasszettel gestattet wurden[5]) — cf. Luther in der Schrift an den Adel, der captivitas babylonica u. ö., — an die Umwandlung der Gelübde in die Geldzahlung in usum fabricae S. Petri[6]) — cf. Luther a. a. O. — Ob hier wirkliche Erinnerungen vorliegen, lässt sich nicht entscheiden, unzweifelhaft bleibt der Anstoss, den die Instructio bei Luthers Auftreten gegen den Ablass gab, und der Einfluss, den sie auf die Gedankenrichtung der vom Ablass handelnden ersten Streitschriften ausübte[7]). Noch in seinen letzten Lebensjahren, 1541 in der

1) Dieselbe hat die in Betracht kommende Formel nicht ausdrücklich.

2) nämlich in der Frage des Cölibates.

3) cf. Kapp 120.

4) cf. Kapp 143 f.

5) cf. Kapp 162 Ablassbulle von 1515 Bl. A. jjj. Es handelt sich um die impediti in gradibus lege pontificia prohibitis; die divina lege prohibiti konnte man nicht dispensieren, aber Luthers Polemik richtet sich auch nur gegen die päpstlichen Gesetze und die Leichtfertigkeit, mit welche man sie nach Gutdünken handhabte.

6) cf. Kapp 155 f.

7) cf. Kawerau ZkW 1882 S. 321 sowie v. d. Hardt hist. litt. reform. IV Einleitung Löscher I 422.

Schrift „wider Hans Worst“ gedenkt Luther in seinem Bericht über die Entstehung des Streithandels jenes Buches „unter des Erzbischofs Siegel hervorgegangen“ als Ursache seines Thesenanschlags neben Tetzels unverschämten Reden cf. E.A. 26, 52f. Polianders Bemerkung auf seinem Exemplar der Instructio: hic fons est omnium tragoediarum etc., auf welche Tschackert aufmerksam machte, (W. IX 769) bestätigt nur, was Luther selbst gesagt hat und seine Schriften evident beweisen [1]).

b) Die sogenannte Anweisung Tetzels.

In der Zuschrift der Resolutionen hatte Luther von libelli gesprochen, welche die Ablasskrämer verbreitet hatten; man könnte daraus schliessen, dass es sich um verschiedene Büchlein handle, die Luther zu Gesicht kamen. Indem man das annahm, bestimmte man als zweites Libell neben Albrechts Instructio eine Summaria instructio sacerdotum ad praedicandas indulgentias von Tetzel. So noch Enders [2]). Allein hier liegt eine Verwechslung vor. Enders fusst auf der Mitteilung von Kapp, dieser auf von der Hardts historia reformationis pars IV, welche angeblich Bruchstücke aus Tetzels Instructio publizierte, dieser verweist seinerseits auf Chemnitz: Examen concilii Tridentini. Hier nun wird deutlich [3]), dass Chemnitz die Albrecht zugehörige Instructio als eine solche von Tetzel auffasste. Denn die von ihm zitierten, Tetzel zugeschriebenen Worte: prima gratia principalis etc. [4]) sind die bekannte Gnadenanpreisung aus

1) Im Anschluss an die Instructio sei hier eine Bemerkung über die von Luther in der Schrift vom Papsttum zu Rom etc. gebrachte Notiz über die Summe des Mainzer Palliengeldes („by 30000 Gulden“) gestattet. Ich hatte angenommen (S. 161 meiner Dissertation), dass es sich um eine Abrundung der von Wimpfeling in seinem Gutachten genannten Summen handle. Die Möglichkeit bleibt bestehen (cf. auch „wider Hans Worst“ S. 52), nur ist daran zu erinnern, dass Luther die Zahl 30000 vielleicht nennt in Reminiscenz daran, dass Albrecht von Mainz thatsächlich 30000 Gulden (20000 als taxenmässige Summe + 10000 als Vergütung für die Concedierung des Ablasses) gezahlt hatte. cf. den urkundlichen Nachweis bei Körner S. 44f. S. 143.

2) Briefwechsel I 203 Anm. 1.

3) S. 87 in der Ausgabe Frankfurt 1587.

4) aus Luthers Brief citiert.

Albrechts Instruction. v. d. Hardt nahm ohne Prüfung den Irrtum von Chemnitz herüber und glaubte seinerseits in von ihm aufgefundenen Bruchstücken von Ablasssermonen Tetzels Bestandteile der Instructio entdeckt zu haben[1]). Löscher (Ref. Akta I 414) nimmt v. d. Hardts Angaben auf[2]), Kapp (Sammlung etc. 99) stellt das wenigstens richtig, dass es sich um zwei verschiedene Schriften handelt, die man „bisher vor eine eintzige Schrift gehalten", aber er gibt jenen vermutlich Tetzelschen Sermonen noch getrost den Namen „Summaria instructio etc." ein Name, der offenbar von jener Verwechslung herstammt, urkundlich sich nicht rechtfertigen lässt. Bis zu May (Der Kurfürst Kardinal und Erzbischof Albrecht. München 1865 I S. 125) geht indessen der alte Irrtum einer Gleichsetzung beider Schriften fort. Jürgens (III 453) bringt die Combination, dass Tetzels Instructio d. h. die v. d. Hardt mitgeteilten Sermone ein Auszug aus der Albrechts sei[3]) und lässt nur diesen in Luthers Hände fallen. Die Veranlassung der ganzen Verwirrung liegt in Luthers Worten, vornehmlich in den Briefe an Albrecht sowie in seiner Schrift „wider Hans Worst", in denen er die Autorschaft des Kurfürsten für die Instructio leugnet und nur von einem Buch „unter des Kurfürsten Namen oder Siegel" redet. Das hat man Tetzel zugeschrieben[4]).

---

1) a. a. O. S. 3 u. 4; er bezieht die Aeusserung Luthers an Albrecht über die Instructio auf das Buch Tetzels.

2) Er sagt, Tetzel habe seine Instructio „unter des Kurfürsten von Mainz Wappen" drucken lassen. „Dieses Buchs gedenkt Luther hin und wieder, sonderlich in seinen ersten Briefen an den gedachten Churfürsten und den Bischof von Brandenburg [in dem Briefe an Scultetus erwähnt Luther thatsächlich die Instructio nicht cf. Enders I Nr. 61] und am deutlichsten in dem Buch wider Hanns Wurst, meldet auch, dass er dadurch sonderlich bewogen worden, seine Theses vom Ablass herauszugeben".

3) offenbar veranlasst durch thatsächliche Aehnlichkeit beider Schriften.

4) Jedoch liegt bei Joh. Mathesius jene Verwechslung noch nicht vor. In seiner zweiten Predigt über Luthers Leben (ed. Nürnberg 1566 S. 12) sagt er nämlich, Tetzel habe gepredigt, „die Ablassgnade wäre eben die Gnade, dadurch der Mensch mit Gott versöhnet würde; es wäre ohne Not, Reu, Leid oder Busse für die Sünde zu haben." Das

Muss also die Bezeichnung instructio für Tetzels Schrift auf Grund kritischer Sichtung abgelehnt werden[1]), so ist auch die an v. d. Hardts Titelüberschriften der einzelnen Bruchstücke sich anlehnende Bezeichnung „Sermone“ oder „Musterpredigten“[2]) zwar inhaltlich treffend, aber urkundlich nicht zu belegen. v. d. Hardt giebt keine Mitteilung darüber, unter welchem Titel er jene Bruchstücke auffand[3]); die Einteilung: ex sermone primo, secundo, tertio wird von ihm herrühren. Ein Grund zum Zweifel daran, ob denn wirklich jene Predigtstücke von Tetzel stammen und zwar aus seiner Ablasspraxis unter Albrecht[4]) liegt nicht vor. Es handelt sich in jenen um den Jubiläumsablass Leos X., dessen Name genannt ist, und es finden sich deutliche Anspie-

ist wörtlich herübergenommen aus Luthers Schrift „wider Hans Worst“, wo er wiedergiebt, was er über Tetzel gehört hat; aber inhaltlich decken sich damit die bekannten Worte an Albrecht von Mainz. Da lag die Verwechslung nur zu nahe.

1) Noch Tschackert a. a. O. 360 Anm. Bratke 16 u. Brieger ZkG. XVII 184 sprechen von einer „Instruktion Tetzels“.

2) So Köstlin I 160; Kolde I 304.

3) v. d. Hardt hat wohl überhaupt nur diese Bruchstücke besessen; wenn Kapp (Schauplatz 40) unter Verweisung auf die „Gelehrten Zeitungen von 1716 p. 462“ behauptet, derselbe habe die Sermone „in ihrer Vollkommenheit“ vor sich gehabt, so ist das aus der betr. Stelle nicht herauszulesen. Es heisst dort: „Der Herr Probst v. d. Hardt will zum Andenken des bevorstehenden Jubilaei 1716 eine Historiam Literariam Reformationis herausgeben, darin folgende raren Schriften . . . werden zu finden seyn . . . . 15) Tezelii Instructio sacerdotum etc. 1517. Es braucht nach Obigem nicht mehr gesagt zu werden, dass dieser Titel von v. d. Hardt gebildet ist und über den Umfang des Vorliegenden nichts gesagt ist, s. jetzt auch Paulus: Tetzel S. 43 Anm. 4.

4) Paulus (H.J.G. a. a. O. 42) sagt zwar: „Ohne genügenden Grund wird demselben Dominikaner (Tetzel) eine Instruktion zugeschrieben, die für die Ortsgeistlichen der einzelnen Ablassstationen bestimmt war“ cf. ebda. Anm 4: „die Bestimmung Tetzelii (zu summaria instructio) hat ohne Zweifel v. d. Hardt beigefügt.“ Vielleicht trugen seine Bruchstücke doch einen auf Tetzel führenden Verweis, die Beziehung auf Albrechts Instructio ist deutlich und warum sollte Tetzel nicht Verfasser sein? — Ueber eine Verstümmelung des Wortlautes der Sermone s. Paulus S. 59. Inzwischen hat Paulus sein Urteil geändert und hält doch Tetzel als Verfasser möglich (Joh. Tetzel S. 44).

lungen an die in der Instructio resp. der Bulle Leos X verheissenen Ablassgnaden. Wenn es im Sermo tertius Tetzels in Anspielung an die secunda gratia principalis heisst: Et cum his literis confessionalibus poteritis semel in vita in omnibus casibus quatuor exceptis sedi apostolicae reservatis habere plenariam . . . remissionem (Kapp 49), hingegen in der Instructio diese Ausnahmefälle nicht genannt sind (ebda 149), so erklärt sich das aus einer Rückbeziehung Tetzels auf die Bulle, in welcher wie in der späteren von 1517 verschiedene Ausnahmefälle genannt wurden[1]). Die Ablassprediger sollten ja laut der Instruction die Bulle dem Volke in Predigten erläutern. — Und es verstand sich wohl von selbst, dass von den Dispensationen von Irregularität die irregularitas ex homicidio voluntario et bigamia ausgenommen wurde, um des öffentlichen Aergernisses willen[2]), so dass es nicht auffällt, wenn Tetzel diese Ausnahmen erwähnt, die Instructio und auch die Bulle hingegen nicht[3]).

Indem wir also die Ansetzung jener Predigtstücke in das Jahr 1517 und die Autorschaft Tetzels als mit entscheidenden Gründen nicht zu widerlegen annehmen, kehren wir zum Ausgangspunkt zurück und fragen, ob in der Zuschrift zu den Resolutionen Luther an jene „Sermonen" neben Albrechts instructio denkt. Die Texterklärung zwingt dazu nicht, der Mehrzahl der precones entspricht die Mehrzahl der libelli, ohne dass dieselben inhaltlich verschieden sein müssten. Es fällt auf, dass Luther an den anderen Stellen, wo er von schriftlich fixierten Sätzen der Ablasskrämer spricht, immer nur die Instructio im Auge hat. Bei allen absprechenden Urteilen über Tetzel nennt er nie eine diesbez. Schrift von ihm, auch sind deutliche Anspielungen an die „Sermone" nicht zu entdecken; dementsprechend scheint es doch nicht „ohne Frage" zu sein, mit Brieger (a. a. O. S. 184) die anschauliche Schilderung des Treibens der Ablasskrämer in der Resolution

1) cf. den Abschnitt über die Bulle Coenae domini.

2) Dieses Motiv ist noch in den gegenwärtigen Bestimmungen über Irregularität deutlich erkennbar cf. KL. sub: Irregularität.

3) In der Instruktion für den Ablasshandel zur Beschirmung des Christenglaubens durch den Deutschorden finden sich diese beiden Punkte ausdrücklich cf. Löscher I 427.

zu These 32 (W. I 588ff.) aus Tetzels „Sermonen“ entnommen sein zu lassen. Halb aus Schonung, halb aus Ironie gegen die Ablasskrämer lässt Luther diese anders reden als das Volk sie versteht. Beide Male führt er in anschaulicher, direkter Rede die Gedanken dieses und jener ein. Die Gedanken des Volkes, wie Luther sie wiedergiebt, haben unleugbare Aehnlichkeit mit den Bruchstücken der Sermone Tetzels — direkte Berührungen finden sich nicht, — aber wenn jene [1]) von Luther selbst in anschaulicher Dialektik sicherlich gebildet sind, warum nicht auch die ersteren? Tetzels „Sermone“ hier als litterarische Quelle anzunehmen, liegt kein Grund vor. Auf Veranlassung mündlicher Mitteilungen [2]) giebt Luther ein packendes Bild [3]) und in jenen Worten tönt wieder, was seine Beichtkinder ihm erzählten.

Indirekt allenfalls könnte These 59 (Laurentius habe die Armen den Schatz der Kirche genannt) durch jene Predigten Tetzels mitveranlasst sein, sofern in Sermo 2 von den thesauri des S. Laurentius, welche dieser hingab, an zwei Stellen die Rede ist [4]), obwohl der Ablasskrämer nicht die Armen, sondern die reichen Kirchenschätze darunter versteht. Es wäre möglich, dass Luther, mag er nun jene Worte gelesen oder sie gehört haben, in seiner These den Ablasskrämer korrigierend treffen wollte. Dann würde die 94. Tetzelsche These: Thesaurum Ecclesiae fuisse pauperes Ecclesiae divi Laurentii tempore error, an Prägnanz gewinnen, sofern sie dann die „Sermone“ wiederum verteidigt gegen ihre Korrektur durch Luther [5]).

---

1) [nämlich die Gedanken der Ablasskrämer].

2) cf. W. 587, 32 588. 32 ff.

3) cf. W. I 588, 32 ff. insbesondere nach der von Brieger mitgeteilten Lesart C.

4) Kapp 44, 45.

5) Zu Tetzels Leben sei Körner S. 18 ergänzend hingewiesen auf die Görlitzer Ratsannalen von Hass (Scriptores rerum Lusaticarum Bd. 3), welche Tetzels Einzug in Görlitz fixieren. Nach Fertigstellung dieser Arbeit erschien Paulus Monographie über Tetzel; die Nachträge in den Anmerkungen zeigen, inwieweit sie mir für meine Zwecke Anregung gab. Am wertvollsten war für mich die Entdeckung der Bulle Leos von 1515 (S. 31 Anm. 3), in die ich durch Vermittlung der Münchener Universitätsbibliothek noch Einsicht nehmen konnte.

II.

Die Ablassbullen Leos X.

Indem wir die Erörterung der von Luther aus dem geistlichen Recht entlehnten päpstlichen Entscheidungen über Theorie und Praxis des Ablasses der Besprechung der kanonistischen Stellen bei Luther vorbehalten, subsummieren wir die Erläuterung der Ablassdekretale Leos X. unter die Rubrik der Bullen. Es kommen in Betracht die Bulle, welche den Ablasshandel unter Albrechts von Mainz Commissariat kundthat und die an die Augsburger Verhandlungen 1518 sich anschliessende.

Erstere erwähnt Luther in seiner Schrift „von den neuen Eckischen Bullen und Lügen“ Mitte Oktober 1520. Bekanntlich traktiert Luther hier die Bannbulle als Ecksches Figment. Unter der vierfachen Begründung dieser Ansicht findet sich an letzter Stelle ein geschichtlicher Hinweis auf Bullenfälschung[1]). Wenn, wie er aus eigener Erfahrung sagen könne, bereits zweimal mit Papsterlassen Betrug getrieben sei, warum dann auch nicht mit der Bannbulle? Die von Luther genannten zwei Fälle sind erstlich das bekannte von Cajetan nach Augsburg mitgebrachte Breve[2]), sodann die Ablassbulle Leos X: „Ich hab gesehen die Ablas bullen, da wider ich anfenglich in diser Sach gehandelt, und merklich geprechen und feyl dryn gefunden, datzu etlich verstendiger den ich XVIII gebrechen in der selben eynigen bullen gesehen. So den einen so grossen bischoff zu Mentz und Magdeburg zu betriegen mit der selben bullen die Romischen buben sich nit geschewet haben, was solten sie nit fürnehmen widder mich armen betteler[3])?“ Man wird nicht fehlgehen, die Bulle von 1515 unter der von Luther gesehenen Ablassbulle zu verstehen; denn Luther denkt doch wohl an den Anschlag seiner 95 Thesen, wenn er auf den „Anfang dieser Sach“ sich zurückbezieht[4]). Kaum aber kann er damals die Bulle Leos X. vom 13. September 1517 schon vor sich gehabt haben. Er wird mit

1) cf. W. VI 593.

2) s. darüber Köstlin I 232 und Kolde in: Luthers Stellung zu Konzil und Kirche (Anhang).

3) cf. W. VI 593.

4) cf. auch W. I 655, 35.

der Instructio summaria, die ja auf der Bulle von 1515 ruhte, gleichzeitig diese kennen gelernt haben. Griff die Instructio stets auf die Bulle zurück und sollte laut jener über diese von den Ablassprädikanten gepredigt werden [1]), so lag Grund genug für Luther vor, über die Bulle sich zu informieren. Er hat sie in Abschrift oder wahrscheinlicher Abdruck [2]) vor sich gehabt, wie daraus hervorgeht, dass er wünscht „die rechte heubt bullen“ [das Original] der Bannbulle zu sehen, „lass mich die abschrifften und Copeyen nit anfechten,“ — die er also bisher vor sich hatte, — weil gerade mit diesen Betrug getrieben sei. Im Kreise der Docenten — man wird nicht zum wenigsten an die Juristen denken, bei denen Luther sich Rats erholte — ist sie besprochen worden, 18 „Gebrechen“ haben die Freunde fixiert, nachdem Luther selbst schon „merklich“ gefunden hatte. Näheres lässt sich nicht sagen, genug dass die Bulle zu dem Material mitgehört, welches Luthers Auftreten veranlasst hat. — Jene Stelle ist, irre ich nicht, die einzige, an welcher Luther die Bulle erwähnt. Vielleicht hat der Respekt vor dem Papste ihn zurückgehalten, dieselbe bei der Zuschrift der Resolutionen zu nennen. Ebenso mochte er auch wohl dem Erzbischof nicht vorrücken, dass er sich hatte dupieren lassen. Und war wohl Luther ganz sicher, dass es nur um eine Täuschung sich handelte? Bez. der Bannbulle war er es ganz sicher nicht, da mögen vielleicht auch bez. der Ablassbulle Zweifel vorhanden gewesen sein, vielleicht von Anfang an; dann aber war es für Luther bei seiner damaligen Respektsstellung dem päpstlichen Stuhle gegenüber doppelt geboten, nichts laut werden zu lassen. —

Bekanntlich hatte Luther seine Thesen angeschlagen in der Meinung, in der Ablasslehre eine diskutable Materie vor sich zu haben, über welche er persönlich durch eine Disputation zur

---

1) Darf man Luthers Worte, der Erzbischof von Mainz sei durch die Bulle betrogen worden, so prägnant fassen, dass man die Instructio summaria als Ergebnis dieses Betruges vorgestellt denkt? Luther hätte dann sagen wollen, durch die Bulle hat Albrecht sich veranlasst gesehen, der Instructio sein Siegel aufzudrücken.

2) o. O. u. J. 5 Bl. in Fol. vorhanden in München.

Klarheit zu kommen hoffte[1]). Den heftigen Angriffen seiner Gegner gegenüber hatte er sich durch diese Behauptung, dass eine bestimmte Ablasstheorie mit bindender Geltung noch nicht aufgestellt sei, salviert und namentlich seine Rechtgläubigkeit durch dieselbe nicht ohne Geschick gedeckt[2]). Noch in seinen Appellationen an den Papst wie an das Concil hatte er diesen Rechtsgrund für sein Verhalten geltend gemacht[3]). Allein nunmehr beeilte sich der Papst, ihm denselben zu entziehen, indem er sich mit den scholastischen Theorien, die Luther bisher von der römischen Kirche geschieden hatte, identifizierte. Luthers Brief an ihn, die Zuschrift der Resolutionen[4]), in welchem gleichfalls auf die Diskutierbarkeit der Ablasslehre hingewiesen war, hat den Anstoss gegeben[5]). Eine päpstliche Bulle vom 9. November 1518 bestimmte ihren eigenen Zweck dahin, dass fürderhin Niemand in Ablasssachen mit Unwissenheit sich entschuldigen oder mit einer erdichteten Protestation sich helfen möge[6]) — eine nur zu deutliche Spezialisierung der „etlichen Mönche", von denen sie eingangs redet, auf den Wittenberger Augustiner. Wer gegen die in der Bulle fixierte Ablasstheorie auftreten würde, der solle exkommuniziert werden, alle und jede in Deutschland befindliche Erzbischöfe, Bischöfe und andere Ordinarii locorum sollten also in ihren Kirchen verkündigen lassen. Es war wohl nicht ohne Absicht, vielmehr ein Seitenhieb auf den Gegner, dass

1) cf. Enders I 202; Dieckhoff: der Ablassstreit 1886 S. 98; Brieger: Festrede 1897, „jeder Satz [der Thesen] eine Bitte".

2) cf. W. I 391: „Ein Ketzer heisst, der nit glaubt die Stück, die not und geboten sein zu glauben. Dieweil denn sie selbst bekennen, und wahr ist, dass Ablass nicht geboten auch nicht Not zur Seligkeit, ist nicht möglich, dass Jemand ein Ketzer sei, er veracht, verlest oder widerrat den Ablass, wie er will, das ich doch nit than."

3) cf. W. II 28 u. 36 und oben.

4) Ende Mai 1518 cf. Brieger ZKG. XVII S. 169.

5) cf. Miltitz an den Kurfürsten (Cyprian: Nützliche Urkunden II 134): „wenn er (Luther) ytzund den h. stuhl zu Rom gedrungen durch sein schreiben, das ein nawe Dekretal etc. Auch Luther selbst hat die Dekretale so aufgefasst cf. E. A. 53, 62: . . und ganz nichts auf mein Schreiben und Bitte gelehrt werde (in der Dekretale).

6) cf. Walch XV 760ff. und opp. var. arg. II 428 (bei Enders I 349 irrig als S. 48 angegeben).

Eck in der Leipziger Disputation bei Erörterung der Fegfeuermaterie seine Rede damit begann, er wolle nicht den Mandaten des Papstes in seinem Dekrete Cum postquam[1]) entgegen treten, sondern nur die dort approbierte Wahrheit verteidigen, da ja Exkommunikation auf Verletzung derselben stehe[2]).

Luther hat am 13. Januar 1519, wie er an Scheurl schreibt, die Bulle noch nicht gesehen, er hat nur gehört von ihr, und zwar, dass sie de plenitudine potestatis rede, ohne irgendwelche biblische oder kanonistische Autorität. Gerade darum fürchtet er nichts, glaubt auch nicht, dass irgend etwas geschehen wird, Gott weiss es[3]). Von wem Luther von der Bulle gehört hat, ist unbekannt, Scheurl kann es dem Wortlaute nach nicht sein. Wenn man vermuten darf, so möchte man auf Miltitz schliessen. Luther erwähnt in dem Briefe an Scheurl seine Zusammenkunft mit Miltitz unmittelbar vor der Nennung der Bulle[4]); dieser hat etwa um dieselbe Zeit dem Kurfürsten eine Copie der neuen Dekretale gesandt[5]), liegt da nicht der Schluss nahe, dass bei der Zusammenkunft in Altenburg Miltitz auf die Bulle die Rede brachte? Man darf nicht entgegenhalten, dass Luther schwerlich von einem Römling gehört haben wird, die Bulle stütze sich nicht auf Schrift und Rechtsautorität. Luther wird, wenn der Kammerherr jene erwähnte, diesen für ihn so wichtigen Punkt sofort herausgestellt haben, und der geschmeidige Unterhändler wird die Wahrheit darüber gesagt haben, letztlich haben sagen müssen; die plenitudo potestatis wird er dann freilich um so stärker betont haben.

Wie dem auch sei, jedenfalls hat Miltitz die persönliche Kenntnis der Bulle seitens Luthers veranlasst. Auf kurfürst-

---

1) so begann die Ablassbulle.

2) cf. W. II 344 cf. 346.

3) cf. Enders I 349 cf. Seidemann, Karl v. Miltitz 1844 S. 8.

4) cf. Enders I Nr. 138.

5) cf. Brieger, Einladung zur Lutherfeier 1883, Anhang II S. 25f. Die von Miltitz im Briefe an Spalatin aus Rom 10. September 1518 erwähnten bullae indulgentiarum sind mit jener Ablassbulle nicht zu verwechseln; es handelt sich dort um Ablasskonzessionen s. Cyprian a. a. O. 53 verglichen mit 57. Seidemann, Miltitz S. 4.

lichen Wunsch hatte der Kammerherr eine „Meinung und Gutdünken“ entworfen, wie die Luthersche Angelegenheit beizulegen sei und der Uebersendung derselben, wie bereits erwähnt, eine Copie der Dekretale an den Kurfürsten beigefügt[1]). Diese Aktenstücke sandte man Luther zu. Seine Antwort ist durchweg orientiert an Miltitz Vorschlägen, den „Artikel und Mittel, so mir durch E. K. F. G. angezeigt.“ Dem entsprechend wird die neue Dekretale wie bei Miltitz an fünfter Stelle behandelt. Er disponiert diesen fünften Punkt wiederum in vier Teile. An letzter Stelle bestätigt er nunmehr aus persönlichem Augenschein, dass die Dekretale „nicht einführt einigen Spruch der Schrift, der Lehrer oder Gesetze oder Ursach, sondern allein blosse Worte hersetzt“. Luthers Urteil ist berechtigt; die Bulle begnügt sich damit, ohne Begründung zu dekretieren kraft apostolischer Autorität[2]). Weiterhin tadelt Luther an ihr, dass sie die übrigen Papstgesetze, auf die er sich berufen[3]), nicht widerrufen hat. Das ist wiederum richtig, allein die Curie würde den Schluss nicht gezogen haben, den Luther daraus zieht, dass damit die Sache „im Widersprechen hangen“ gelassen sei. Widersprüche kennt die römische Tradition nicht in der Entwicklung ihrer Gesetze. Endlich sagt Luther, dass die Dekretale „nichts Neues bringe,“ und das Alte „fast dunkel und unverständlich erzähle“. Das Erstere ist insofern nicht richtig, als die Bulle notgedrungen die bisher in Theorie und Praxis vollzogene Verbindung des Bussakraments mit dem Ablass aufgab[4]); doch wird Luthers Urteil daraus verständlich, dass manche Theoretiker sich ähnlich ausgesprochen hatten wie die Bulle[5]). Das letztere könnte darin berechtigt erscheinen, dass in eine umfangreiche Periode die ganze Ablasstheorie hineingepresst ist. Allein Luther

1) Cyprian a. a. O. 134. Der Brief Miltitzens ist undatiert, muss aber nach den Altenburger Verhandlungen fallen. Die Fragen bei Dieckhoff a. a. O. 247: „Wusste Miltitz von jener Bulle nichts?“ etc. erledigen sich nach Obenstehendem.

2) cf. opp. var. arg. II. 428ff.

3) cf. darüber sub: geistl. Recht.

4) cf. Brieger: Festschrift 1897 S. 75f.

5) cf. Brieger a. a. O.; Dieckhoff: Der Ablassstreit S. 246 und die Bulle selbst.

wird das Sachliche im Auge haben, dass nämlich die Bulle nicht auf den in Augsburg bei den Verhandlungen mit Cajetan brennend gewordenen Punkt einging[1]), in welcher Relation das meritum Christi zum thesaurus indulgentiarum stehe. Spalatin in seinem Bedenken auf das Miltitzsche Schreiben an den Kurfürsten hatte diesen Punkt als das allein noch Controverse in der Ablassfrage hingestellt und gesagt, die Dekretale sei in derselben im Uebrigen „des Dr. Martinus meynung gar mit nichten entgegen und widerwertig[2])". Soweit geht Luther nicht, er spricht mit gewisser Reserve von „Unklarheit". Thatsächlich haben Beide Unrecht, da die Bulle in für den mit der römischen Ablasspraxis einigermassen Vertrauten nicht miszuverstehender Weise den thesaurus meritorum Christi als den Dispositionsfonds für die Ablässe bezeichnete.

Alles zusammengenommen kann Luther die Bulle nur als „wunderlich" beurteilen. Anerkennen kann er sie nicht, da ihr der Schriftgrund mangelt; doch — fügt er respektvoll hinzu — „will ich sie nicht verwerfen, will sie aber auch nicht anbeten".

In Leipzig ging Luther trotz Ecks Berufung auf die Bulle nicht auf dieselbe ein, doch hielt er es für notwendig in den Resolutionen über die Leipziger Thesen sie zu erwähnen. Rundweg bestreitet er dem Papst das Recht, Glaubensartikel aufzustellen. Seine näheren Erklärungen bezeugen, dass er nunmehr die Bulle ganz verstanden hat. Die Gnade und Wahrheit, sagt er, seien die merita Christi, über welche der Papst keine Verfügung haben könne; auch könne er höchstens ministerialiter die absolutio culpae dem Gläubigen ankündigen lassen. — Damit waren die springenden Punkte der Bulle berührt[3]). Wenn in diesem Sinne die Bulle zu verstehen sei, lasse er sie gelten, sonst weise er sie zurück. Er hat es nicht mehr für notwendig gehalten, die Dekretale weiterhin in seinen Schriften zu erwähnen. Gesehen hat er sie zum zweiten Male, als er zur Disputation in Leipzig einfuhr. Bischof Adolf von Merseburg hatte sie mit seinem Inhibitionsmandat an die Thüren der Leipziger Kirchen

1) cf. Köstlin I 226.
2) Cyprian a. a. O. 138.
3) W. II 427. 429. cf. Brieger a. a. O.

anheften lassen. Luther schreibt darüber an Spalatin [1]). Ihre deutsche Uebersetzung [2]) scheint ihm nicht bekannt geworden zu sein.

III.

Die Bannbulle.

Die Untersuchung über die Bannbulle muss füglich anknüpfen an die Leipziger Disputation, sie war die Antwort der Römlinge auf Luthers Verteidigung seiner für die Leipziger Verhandlung aufgestellten Thesen, ihr Veranlasser war Johann Eck. Er hatte, wohl geärgert darüber, dass sein Triumpfgeschrei [3]) den verhassten Gegner nicht zum Schweigen gebracht hatte, insgeheim nach Rom geschrieben [4]), bei den geistlichen Oberen allenthalben Propaganda für sich zu machen gesucht [5]) und endlich, da man seinen Wünschen nicht entgegenkam [6]), am 18. Januar 1520 persönlich die Reise nach Rom angetreten [7]), um, wie Luther sich ausdrückte, die Höllenschlünde gegen ihn in Bewegung zu setzen [8]) — nebenbei freilich auch um für sich einen Lohn für seine Verdienste dort herauszuschlagen. Es gelang ihm, nach längeren Beratungen [9]), die Bannbulle gegen Luther auszuwirken. Sie

1) Enders II 81. Die öffentliche Bekanntmachung der Bulle hatte Cajetan Miltitz noch besonders empfohlen. cf. Tentzel: Histor. Bericht etc. II S. 116.

2) cf. O. Clemen: Centralbl. für Bibliothekswesen 1898 S. 332.

3) cf. Enders II Nr. 198, 200, 203, 212.

4) cf. ebda Nr. 236 und Wiedemann: Joh. Eck. 149.

5) cf. ebda. 282 u. 319.

6) cf. ebda 283 Anm. 13.

7) cf. ebda. 319, 340 Anm. 2.

8) cf. Nr. 277 u. 287 cf. Zwingli an Vadian 4. Mai 1520 (Mitteilungen zur vaterl. Geschichte hg. vom historischen Verein zu St. Gallen XXV S. 275), sowie Johannes Faber an Vadian 12. Mai 1520 (ebda. S. 278).

9) cf. Wiedemann 151. Bez. der Ankunft Ecks in Rom ist nachzutragen, dass er vor dem 25. März dagewesen sein muss; denn er berichtet in seiner Entgegnung auf Luthers Schrift an den Adel, er habe den Aufzug des Papstes „auff unser frawen verkündung tag“ gesehen (Bl. A. jjj Fr). Wenn er hier den Papst mit 31 Kardinälen, 52 Bischöfen, 736 Maultieren und Pferden reiten lässt, so ist das schlagender Beweis, wie sehr Luther Recht hatte, gegen das päpstliche „Geschwürm“ aufzutreten.

datierte vom 15. Juni, drei Tage darauf wurde Eck als päpstlicher Protonotar mit der Promulgation derselben beauftragt [1]). Im August kam er in Deutschland wieder an und beeilte sich, seinen Auftrag zu erfüllen. Am 29. September traf er in Leipzig ein, musste aber unverrichteter Sache abziehen und konnte erst nach monatlichem Zögern die Veröffentlichung der Bulle erwirken. Am 3. Oktober hatte er von Leipzig aus an den Rektor Peter Burkhard in Wittenberg die Bulle zur Veröffentlichung geschickt unter persönlichen Bitten und Drohungen [2]). Die Veröffentlichung fand nicht statt, man suchte die Vermittlung des Kurfürsten [3]).

Luther hatte die Bulle schon lange erwartet. Hatte er noch am 21. März 1520 an Lang die Hoffnung ausgesprochen [4]) mit Rücksicht auf Ecks Romreise, auch Rom sei Christo unterworfen, und der werde, wenn er (Luther) würdig sei, dort für ihn die Sache führen, so ist ihm schon am 16. April 1520 ein Gerücht von seiner bevorstehenden Bannung bekannt [5]). Unter dem 4. Juni meldet Ulrich von Hutten die Rückkehr Ecks aus Rom [6]), von Ecks Triumphen daselbst berichtet Luther am 7. Juni an Hess [7]), unter dem 21. Juni schreibt er an Jonas von drohenden Machinationen Ecks in Rom, über die ihn amici ex urbe unterrichtet haben [8]), Briefe an den Kurfürsten aus Rom, die ihm zugesandt wurden, liessen den Bann ahnen [9]), am 10. Juli wünscht er fast, es käme „jene famose Bulle [10])“, dann wiederum hiess es, Eck habe noch nichts in Rom erreicht [11]), oder die Bulle

1) cf. Wiedemann 152. 154f. Seidemann: Erläuterungen zur Reformationsgeschichte 1844 S. 5ff.

2) cf. Wiedemann 156f.

3) cf. ebda. 157; Enders II 492 Anm. 2; Kolde: Friedrich d. W. 1881 S. 20f.

4) cf. Enders II 365.

5) ebda. 383 und dazu Anm. 5 cf. Melchior v. Watt an Vadian 21. Mai 1520 (a. a. O. S. 281).

6) ebda 409 und meine Schrift 282 bes. Anm. 2 cf. Melchior v. Watt an Vadian 11. Juli 1520 (a. a. O. S. 292).

7) ebda. 412.

8) ebda. 420.

9) ebda Nr. 322 cf. Luthers Worte: damnant mea.

10) ebda. 432.

11) ebda. 456 Brief vom 3. August.

werde in milde Form gefasst werden[1]), endlich — Mitte oder Ende September — ist es gewiss, dass Eck mit der Bulle in Deutschland angekommen ist[2]). Ironisch sagt Luther mit Bezug darauf, dass Eck mit Geld beladen (nummatus) heimkehrte: „gebe der Herr, dass einer der verdammten Artikel der sei: „es sei zu wünschen, dass es keine Bettelsäcke mehr gebe[3])." Im Uebrigen ist er getrost: ridebo et ego bullam sive ampullam. Und doch ahnt er mit tiefem Ernste, dass mit der Bulle nach göttlichem Ratschlusse „neue Kriege" bevorstehen; denn die Bulle ist hart, gegen ihn und seine Bücher sowie alle seine Anhänger gerichtet[4]). Gegenwärtig ist Eck in Leipzig[5]), seine Bulle mit Gepränge austrompetend. Was geschehen soll, weiss er noch nicht, Gott wird dafür sorgen, der himmlische Vater weiss, wessen ihr bedürft, ehe ihr darum bittet: — so tröstet er sich und den Freund. Den Gedanken, an den Papst zu schreiben[6]), giebt Luther angesichts der Bulle auf[7]), zumal er noch nicht weiss, was Eck in Leipzig weiterhin thun wird.

Am 11. Oktober kann Luther an Spalatin berichten, dass die Bulle in Wittenberg angelangt sei und die Universität an den Kurfürst berichtet habe[8]). Luther selbst hat sie gelesen; denn er charakterisiert sie scharf in seinem Briefe an den Hofkaplan[9]). Wenn er ausspricht, Christus selbst werde in ihr verdammt, so mag er die als häretisch bezeichneten Sätze im Auge haben, in denen er selbst auf die Autorität Christi sich berufen hatte[10]). Was er erwartete, die Aufforderung zu einem Verhör,

1) ebda. 460.
2) ebda. 482 Brief vom 28. September.
3) Luthers Wunsch wurde erfüllt cf. Artikel 41 der Bulle.
4) an Conrad Saum 1. Oktober 1520 Enders II 484.
5) cf. oben.
6) cf. dazu Brieger ZKG. XVII Lutherstudien.
7) an Spalatin 3. Oktober 1520 Enders II 486.
8) cf. oben.
9) Enders II Nr. 452 cf. die Worte: vides in ea damnari Christum, welche die eigene Lektüre voraussetzen; auch schickt er Spalatin ein Exemplar.
10) cf. Satz 2, 11, 25, 26 bei Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums S. 114 ff.

hat er nicht gefunden, nur das Verlangen des Widerrufs[1]). So verachtet er die Bulle, er will sie als erdichtet und erlogen bekämpfen, obwohl er von ihrer Echtheit überzeugt ist. Im übrigen fürchtet er nichts[2]), da die Bulle wie Eck in Leipzig und überall verachtet werden, ja, er freut sich für die beste Sache Böses erleiden zu dürfen. Seine Appellation will er erneuern[3]). — Aehnlich spricht er sich in den Briefen der Folgezeit aus: er freut sich, dass der Herzog Johann Friedrich von Sachsen wegen der Bulle ihm Mut zusprach[4]), dass Johann Greffendorff durch die Bulle nicht entmutigt wird[5]), sagt nicht ohne Spott mit Beziehung auf Ecks Miserfolge[6]), derselbe habe doch mit Thränen seine Bulle in Rom erbeten, verachtet sie seinerseits kühnlich, obwohl er argwöhnt, Herzog Georg werde seine Vertreibung aus Wittenberg veranlassen. Sein kühner Mut sticht merklich ab gegen die in Wittenberg herrschende Angst, von welcher selbst die Professoren nicht verschont blieben[7]). Man hat sogar Luther die wahren Motive (der Furcht) des Schreibens an den Kurfürsten verheimlicht. Etwa 400 Studenten weniger waren in jenen Tagen in Luthers Vorlesung[8]). Der Kurfürst selbst hingegen blieb der Bulle gegenüber ruhig und kühl[9]), Erasmus hatte sich verleiten lassen, sogar gegen die Bulle sich auszusprechen[10]).

Hatte Luther am 11. Oktober Spalatin eine Schrift gegen Eck angekündigt, die wohl bald darauf erschienen sein wird[11]),

1) cf. die Worte der Bulle im Bullarium ed. Cherubini 1742 Bd. I S. 613.

2) cf. auch Enders II Nr. 352.

3) Es geschah am 17. November.

4) Enders II Nr. 357

5) ebda. Nr. 358.

6) cf. Enders II 511 und 524.

7) Ueber das energische Vorgehen des kaiserlichen Rates Hieronymus von Endorf gegen die Bulle s. Kolde, Luthers Stellung etc. S. 82 f., dass dasselbe aber die Universität ermutigt haben sollte, bedarf des Beweises.

8) s. Muther, Aus dem Universitäts- und Gelehrtenleben 1866 S. 429.

9) cf. Hausrath, Aleander und Luther S. 32.

10) ebda. S. 37.

11) Enders II Nr. 352 W. VI 577.

so kann er am 4. November ihm seine Latina Antibulla senden[1]) und ihre deutsche Uebersetzung ankündigen, welch letztere besonders Herzog Georg und dem Merseburger Bischof zugedacht war. „Vor lauter Unwürdigkeit der Sache habe ich mich gezwungen, kurz zu sein. So martert mich dieses Satanswerk von Bulle, fast hätte ich ganz geschwiegen, ... doch die Grösse der widerlichsten Lästerungen in der Bulle hat mich überwunden.“ Mit Bezug auf das Verhalten des Herzogs Georg spricht er wiederum die Befürchtung aus, die Bulle werde einen unstillbaren Aufruhr hervorrufen[2]). „Wer dieser Bulle nun Vorschub leistet oder ihr nicht entgegentritt, der kann unmöglich selig werden.“ — Unter dem 13. November meldet er den Empfang einer satirischen Schrift Bulla. — Jene stürmischen Entgegnungsschriften auf die Bulle scheinen der massvollen Besonnenheit des Kurfürsten nicht genügt zu haben, denn er liess, zurückgekehrt von Köln, wo er mit den Nuntien eine Zusammenkunft gehabt hatte[3]), Luther durch Spalatin zu einer Verteidigung der einzelnen in der Bulle verdammten Artikel auffordern, welche dieser alsbald in Angriff zu nehmen versprach[4]). Die deutsche Uebersetzung derselben

1) ebda. Nr. 362 W. VI 595, woselbst der Nachweis, dass die Luthersche Schrift schon Ende Oktober die Presse verliess. Mir will freilich möglich scheinen, dass Burkhard in dem dort citierten Briefe Luthers Schrift „von den neuen Eckischen Bullen und Lügen“ meint, die wegen der häufigen Beziehungen auf die Bulle sehr wohl eine expositio bullae genannt werden konnte.

2) cf. auch Enders II 532.

3) cf. Kolde I 290 ff.; Hausrath Abschnitt 4—6.

4) an Spalatin 29. Nov. 1520. Es erscheint doch als sicher (gegen Enders' Fragezeichen), dass der Kurfürst der Veranlasser dieser Verteidigungsschrift war (cf. auch W. VII 91), obwohl Luther unbestimmt sagt: articulos a me peti intelligo (cf. ebenso unbestimmt o. v. a. V 158). Der Grund dieser Aufforderung wird in der Kölner Zusammenkunft liegen; sie wird nicht ohne Beziehung zu des Kurfürsten Forderung stehen, Luther nicht ohne Verhör verdammen zu lassen; der Kurfürst mochte eine offizielle Rechtfertigungsschrift Luthers zu diesem Zwecke — vielleicht auch schon im Hinblick auf dem Wormser Reichstag, für den eine solche massvoll gehaltene Schrift wertvoll sein konnte, wenn auch Friedrich an ein Erscheinen Luthers dortselbst noch nicht dachte (cf. Hausrath a. a. O. Abschnitt 8) — für angebracht halten (cf. Kolde I 293). Es stimmt dazu, dass Luther in seiner Widmung die Schrift aus-

will er auch selbst übernehmen, weil es nur eine freie Uebertragung werden könne. Er verspricht, alles „was jene Mordbrenner durch die ihnen sehr ähnliche Bulle verdammt haben," zu verteidigen.

Bald darauf sandte Ulrich von Hutten ihm seine Randglossen zur Bulle zu, nachdem bereits Capito ihn auf dieselben aufmerksam gemacht hatte[1]). Dann entschloss er sich — der Plan war schon seit längerem gefasst — durch einen nicht miszuverstehenden öffentlichen Akt seine Verachtung des päpstlichen Bannstrahls kundzugeben. Er verbrannte am 10. Dezember vor dem Elsterthore die Bannbulle, nachdem Melanchthon die Wittenberger Studentenschaft durch Anschlag ad hoc pium et religiosum spectaculum hatte einladen lassen[2]). Wie es in diesem Aufrufe ausdrücklich hiess, sollte die Verbrennung der Bulle die Antwort sein auf die Verbrennung der „frommen und evangelischen Bücher Luthers[3])." Hatte Luther schon vorher jede private fürstliche Vermittlung in Sachen des Bannes abgelehnt[4]); so war er nunmehr zielbewusst selbständig vorgegangen, auch die Mahnungen eines Spalatin[5]) hatten ihn nicht zurückgehalten. Wenn er selbst in jenem denkwürdigen Augenblicke seinem Thun die Motivierung gab: „Dieweil Du den Heiligen des Herrn betrübt hast," so wiederholte er das Urteil, welches er über die Bulle gesprochen, als er sie zum ersten Male zu Gesicht bekam. Mit einem kühnen Trotze teilt er Spalatin fast in amtlicher Form, ohne ein persönliches Wort hinzuzufügen, den Vorgang mit[6]). Und doch

drücklich für die Oeffentlichkeit bestimmt erklärt. cf. auch Luther an Staupitz 9. Februar 1521 (Principis iussu Assertiones istas utraque lingua edo) sowie Köstlin I 405. Auch ist es wohl nicht zufällig, dass die von Glapio bezw. wahrscheinlicher von Aleander (W. VII 706) aufgestellten Revokationsartikel ausser aus captivitas babylonica nur aus der Assertio genommen sind. Man hat sie in Worms benutzt, um über Luthers Ansichten aufzuklären.

1) cf. Enders III 4, 15.

2) Den Nachweis, dass Melanchthon, nicht Luther der Autor dieses Aufrufes sei, s. bei Bauch ZKG. XVIII 77.

3) Enders III 18.

4) Enders II 486f. 510.

5) ebda III 12.

6) cf. Enders III Nr. 375,

hatte er innerlich gezittert, als er den Schritt that[1])! und erst allmählich war froheste Zuversicht über ihn gekommen[2]). Eine öffentliche Rechtfertigung seines Thuns liess er bald darauf ausgehen[3]), nachdem er unmittelbar am Tage nach der Verbrennung der Bulle seinen Studenten die Bedeutung dieses Aktes klargelegt hatte[4]).

Bald darauf empfing er die Nachricht, die Pariser Theologenfakultät habe alle in der Bulle verdammten Artikel für christlich erklärt mit Ausnahme von zweien, welche discutierbar seien[5]). Luther freute sich über diese Bestätigung der Richtigkeit seines Thuns und wünschte, dass jene Kunde sich bewahrheiten möge. — Unter dem 16. Januar[6]) kann er Spalatin nach Worms zugleich mit Huttens Glossen zur Bulle und seinem Dialog Bulla die ganze[7]) Assertio samt Supplement schicken; ihre gepfefferte Schärfe sei notwendig gewesen, die deutsche Bearbeitung[8]) solle ebenmässiger werden; am 21. Januar schickt er ihm unter Wiederholung dieser Versicherung ein Pröbchen davon[9]), bald darauf die folgenden Bogen je nach ihrem Erscheinen[10]), bis das Ganze am 1. März vollendet war[11]). Inzwischen hatte er „mitten unter Bullen, Schwertern und Kriegsdrommeten“ das Friedenswerk der (lateinischen) Adventspostille mit Widmung an seinen Kurfürsten in Druck gegeben. — Seine zuletzt an Staupitz geäusserte frohe Zuversicht hat er nicht verloren, er scherzt darüber, dass die

1) cf. an Staupitz 14. Januar 1521, Enders III 70.

2) ebda.

3) o. v. a. V 257 (bes. die Einleitungsworte).

4) ebenda 255. Friedensburg (Quellen und Forschungen aus ital. Archiven I, 2 S. 320f. hat über den Vorgang der Verbrennung einen Bericht des Hieronymus Scultetus neuestens mitgeteilt. Neues bietet derselbe nicht).

5) cf. an Spalatin 15. Dez. 1520. Enders III 21. s. darüber, wie lange sich dieses Gerücht erhielt W. VIII 257.

6) cf. Enders III 73 und 15.

7) Einige Bogen hatte er schon vorher ihm gesandt. cf. Enders III 25.

8) Ihr Druck geht neben der lateinischen her. ebda.

9) cf. Enders III 78 und 76.

10) ebda 87, 89.

11) ebda 96 und 98 dazu 89.

Bulle ihn von den Papstgesetzen absolviert habe[1]), ebensowenig aber verlor er die klare Erkenntnis der durch die Bulle geschaffenen ernsten Lage: „bis jetzt ists in meiner Sache Spiel gewesen, Ernsteres steht bevor," schreibt er an Staupitz[2]), und das unterwürfige Verhalten desselben ist ihm deshalb leid, weil es „nach Kenntnisnahme jener Bulle und Christi Schande noch hat geschehen können[3]). Ihm ist mit der Bulle der Riss zwischen dem Papsttum des geistlichen Rechts und ihm vollendet[4]), und nicht mit Unrecht ahnt er, dass die Bulle Anstoss geben wird zu einer neuen politischen Behandlung seiner Angelegenheit. Sein Verhör zu Worms war das Schlussglied in einer Kette diplomatischer Verhandlungen, welche sich an die Bannbulle knüpften[5]). Die Bewegung, welche die Bulle in den verschiedensten Städten hervorrief — teils fand sie Beifall, teils bitteren Spott[6]) — das Verhalten eines Meissner und Merseburger Bischofs, eines Herzog Georg, das kaiserliche Mandat zur Bestätigung der in der Bulle verordneten Bücherverbrennung[7])[8]) musste ihre politische Bedeutsamkeit, noch ganz abgesehen von den Wormser Verhandlungen, Luther kundthun. —

Bei seinem zweiten Erscheinen vor der Reichsversammlung in Worms berief sich Luther an einer Stelle auf die Bulle. Bekanntlich teilte Luther in der Antwort auf die zweite Frage des

---

1) ebda 100 an Lang 6. März 1521.

2) 14. Januar 1521 Enders III 70 cf. 115f.

3) 9. Februar 1521 ebda 84, 85 cf. Kolde: Augustiner Kongregation S. 331.

4) cf. u. a. Enders III 115 sowie 117, wo seiner Erklärung: papa est Christi adversarius et apostolus diaboli ausdrücklich die Motivierung gegeben ist: Hoc me cogit bulla sceleratissima et sacrilega.

5) s. den Nachweis bei Kolde, Hausrath und Köstlin.

6) cf. Enders III Nr. 399, 400, 404, 407, 388, 408. Schröder, A., Die Verkündigung der Bulle Exurge Domine durch Christ. v. Augsburg 1898. v. Druffel: S. A. W. W. München 1880.

7) cf. ebda 140.

8) Luther sah mit Recht in jenem Mandat eine Provokation und eine Approbation der Bannbulle und gab dem Trierer Erzbischof seinen Aerger darüber unverhohlen zu erkennen. cf. Hausrath a. a. O. Abschnitt 13. W. VII 854.

Trierer Offizials Johann Eck seine Bücher in drei Klassen. Die erste Klasse seien Schriften „von Glauben und Sitten, evangelisch und schlicht, die auch seine Gegner anerkennen.“ Ja, selbst die Bulle — hier offenbar angeführt als die Verkörperung grimmigster Gegnerschaft — mache etliche seiner Bücher zu unschädlichen, wiewohl sie dieselben durch ein widernatürlich Urteil mit verdamme[1]). Luther bezieht sich hier auf das Gebot der Bulle an alle Christgläubigen, ne scripta etiam praefatos errores (die 41 Artikel) non continentia ab eodem Martino quomodolibet condita vel edita . . . legere, asserere . . . imprimere praesumant, quinimo illa comburant[2]). Motiviert war dieses Verbot damit, dass alle Schriften eines inimicus orthodoxae fidei als solche verdächtig seien. Bereits in seiner Schrift adversus execrabilem Antichristi bullam hatte Luther diesen Widersinn berührt[3]), er mochte nun besonders in ihm haften, als auch Hutten, dessen Glossen zur Bulle Luther inzwischen gelesen hatte[4]), an der betr. Stelle ähnlich sich geäussert hatte. Der Ritter schreibt: „Etiam sana scripta Lutheri damnas[5])? Mit dem Unkraut willst Du auch die beste Saat ausraufen? Das scheint doch gottlos und Deiner nicht würdig.“ —

Als Luther am 13. Juli 1521 erstmalig die Entscheidung der Pariser Theologen, die er schon einige Tage vorher erhalten haben muss, erwähnte[6]), brachte er sie nicht mehr in Beziehung zur Bannbulle. Der Augenschein lehrte, dass jenes Gerücht[7]) falsch gewesen, und der Inhalt des Verdammungsurteils war trotz unverkennbarer Anlehnung an die Bulle[8]) ein weit reichhaltigerer. Auch in seiner deutschen Uebersetzung der Pariser Artikel erwähnt er sie nicht mehr. —

---

1) cf. Köstlin I 449, EA. 64, 379 sowie „Antwort D. M. Luthers zu Worms gethan“ [Fr.] und W. VII 833, 836, 879.

2) cf. Bullarium S. 613.

3) s. unten.

4) s. oben.

5) cf. Böcking, Hutteni opp. V. 327.

6) cf. Enders III 190.

7) s. oben.

8) cf. die Herübernahme von Artikel 1, 6, 15, 12, 29—34, 36—39, 8—11, 4.

Indem die Uebersicht über die Erwähnung der Bulle in Luthers Korrespondenz und einzelnen Aeusserungen hiermit abgeschlossen wird, stellt sich als Gesamteindruck fest, dass die Bannbulle für Luther ein entscheidendes, einschneidendes politisches Ereignis mit Wirkungen von grosser Tragweite bedeutete, welch letztere er aber getrost Gott anheim stellt, da er innerlich in getroster Zuversicht auf Grund seiner religiösen Position über das widerchristliche Papstmachwerk erhaben ist[1]). — Prüfen wir nunmehr die Erwähnungen der Bulle in Luthers Schriften:

---

1) Es sei hier eine Bemerkung gestattet. In seinem Schlusswort zu der Uebersetzung des Verdammungsurteils sagt Luther, nachdem er der Pariser Fakultät offen abgesagt: „Wolan, da habt yhr, Sophisten, Papisten, Collen, Loven, Leyptzick, das urteyl von Pariss, macht eynen singen tantz druber und seyd frolich: das hewbt habt yhr verloren. Wye feyn hupfft yhr mit strumpffen umbher! Aber ym latin, hoff ich, solls an tag kummen, was die Buben alle sampt suchen.“ Worauf geht das „ym latin?“ Luther muss eine zukünftige Schrift im Auge haben; auf eine der von ihm herausgegebenen passt die Bemerkung nicht. Die Lösung giebt m. E. eine Notiz im Briefe an Amsdorf vom 13. Juli, zu einer Zeit, da Luther die Uebersetzung der Condemnatio schon beschlossen hatte. (Enders III Nr. 444). Bekanntlich giebt er in diesem Briefe den Plan einer Gegenschrift auf Emsers Quadruplica. Er stellt den Freunden anheim, wie sie antworten wollen. Er seinerseits bedauert früher Emser den Teufel nicht ausgetrieben zu haben, sedubi Latine scripserit ut promittit, faciam, quod nondum feri. Das bezieht sich auf Emsers Schlussworte: „gedenck hinfurt nicht mehr tewtsch, sonder Lateynisch wider den Monch zuschreyben.“ (Ausgabe von Enders in der Braunschen Sammlung S. 183. Zu dem Plane Emsers ZKG. XVIII 125 Anm. 4). Nun ist ein Doppeltes möglich: Entweder Luthers Worte beziehen sich ironisch auf die von ihm offenbar erwartete Emsersche lateinische Schrift. Die Leipziger führen ja mit den anderen Römlingen ihren Singetanz um die Bulle aus. Wartet nur, ruft Luther spottend aus, wenn die lateinische Schrift da ist eines von Euch, wird man schon sehen, wie es mit Euch Buben steht, denn da sie lateinisch ist, wird man sie auch auswärts verstehen können. Oder — und das scheint mir der Fall zu sein — Luther plant eine Gegenaktion in lateinischer Sprache, vielleicht Emsers Gedanken folgend (siehe die Schlussworte weiterhin a. a. O.) an die „ausslendischen Nationen“ — quod nondum feci — und seine Worte im „Urteil etc.“ gehen hierauf. Er will die Büberei der gesamten Papstgesellschaft brandmarken. So schreibt er

Seine erste litterarische Antwort auf die Publizierung der Bannbulle trägt die Form einer Invektive gegen ihren Exekutor. Luther hatte beim Empfang der Bulle geäussert, er wolle den Namen des Autors, des Papstes, aus dem Spiele lassen, daher der Titel „von den newen Eckischen Bullen;“ sofern er zugleich eine Gegenschrift Ecks auf sein Manifest an den christlichen Adel bekämpfte, fügte er hinzu: „und lugen“ (W. VI 576ff.) Wenn Luther beginnt: „Das Dr. Eck von Rom sey kummen, wirt mir durch viele tappere antzeygen bekundigt“ und dann als Beweise speziell für diese Behauptung sowie im allgemeinen für Ecks Schlechtigkeit auf seine Thaten in Bayern, Schwaben, Oesterreich, Rhein, Rom, Bononien „und auch nu in Meyssen und Sachszen“ verweist, so giebt er einen Rückblick über seine Beobachtungen der Eckschen Machinationen, wie sie z. T. oben skizziert wurden (cf. Enders II Nr. 277, 288, 295, 298, 310, 311, 316, 322, 323, 327, 348, 349). Wenn er an Ecks Thaten in Schwaben erinnert, so mag er denken an die Nachrichten, die Adelmann aus Augsburg ihm übermittelt hatte (ebda Nr. 278, bes. Anm. 2 und Nr. 252), die Erwähnung Bayerns, Oesterreichs und Bononiens weist auf die Disputation Ecks in Landshut (1510), Wien (1516) und Bologna (1515) [cf. über die Eckschen Disputationen Albert in Zeitschr. für histor. Theologie 1873 S. 385ff. Ebda. auch den Nachweis, dass Luther nur ein Urteil seiner Zeit wiedergab, wenn er Eck verspottete]; schon einmal hatte Luther die victoriae Pannonicae, Longobardicae, Bajoaricae bespöttelt (cf. Enders I 404). Unter Ecks Thätigkeit am Rhein ist seine siebenmonatliche Wirksamkeit in Köln in den Jahren 1501/1502 verstanden [oder etwa

noch an Gerbel 1. Nov. Prurit animus in Academias publice invectivas moliri, sed nondum institui (Enders III 241). Warum er noch nicht hat anfangen können, sagt seine Aeusserung im Briefe an Amsdorf: Emsers lateinische Schrift war noch nicht erschienen. — Die Worte „ym latin“ etwa auf eine speziell gegen die Pariser geplante Schrift zu beziehen, über welche Luther noch am 3. August unschlüssig ist (Enders III 214), wird nicht angehen. Denn Luther hätte wohl nicht so bestimmt jene Schrift angekündigt, wenn er noch zweifelhaft gewesen wäre — Luther hat auch den Gedanken bald aufgegeben cf. W. VIII 267 — auch fordert der Zusammenhang eine Schrift, die nicht auf die Pariser allein, sondern auf „die Buben allesamt“ geht.

sein Angriff auf Erasmus in Basel? Albert a. a. O. 397]. Wenn endlich Eks Treiben „nu in Meyssen und Sachszen“ genannt wird, so geht das auf seine Erfolge bez. Misserfolge in Leipzig, Erfurt und Meissen, um die Luther genau wusste (cf. Enders II Nr. 338, 349, 350, 352, 358, 362, 364 cf. oben). Die Canonici indocti, welche Luther als Beleg für die Wetterwendigkeit Ecks in jenen Anfangsworten nennt, knüpften an die Meissener Intriguen Ecks an, der Eccius dedolatus, den Luther weiterhin nennt, schilderte die Blosslegung der Eckschen Machinationen in der Form einer gründlichen chirurgischen Operation.

Luther behandelt im weiteren Verlauf seiner Schrift einzelne Sätze der Bulle, die Eck angeführt hatte, sehr kurz und thut, wie er sagt, sein Maul erst weit auf in seiner Verteidigung des Costnitzer Konzils. Er begnügt sich mit einer knappen Zurückweisung der Verdammung der betr. Sätze und der Berufung auf seine Schriften, aus denen sie exzerpiert sind. Die Sätze werden angeführt als Sätze Ecks, nicht der Bulle[1]). So wird zunächst Satz 2 in freier Wiedergabe der Form, die Eck ihm gegeben hatte, besprochen. „Zum ersten schreybt er, ich mackel das sacrament der tauff, das ich sage, es neme nit alle sund abe[2]). cf. in der Bulle: in puero post baptismum negare remanens peccatum etc. Die Behauptung, die Luther Eck zuschreibt, er (Luther) wünsche keine Besprengung mit Taufwasser, stammt nicht aus der Bulle, sondern ist von Eck hinzugesetzt. — Eine Zusammenfassung von Artikel 6—9, 13 und 14 der Bulle ist es, wenn Luther Ecks Worte anführt: „das ich die rew vernichte und unnottig achte, die beychte beschneytte und gnugthuung vorwerff[3]).“ Den folgenden Worten Ecks, die Luther in freier Zitierung angiebt: „das ich vorwirffe bereytung zum sacrament mit beten und fasten[4]),“ liegt Satz 15 der Bulle zu Grunde. Die Behauptung Ecks

1) Auch Eck hatte trotz Anlehnung an sie die Bulle nicht genannt.

2) cf. Ecks Worte auf Blatt Aj der Ausgabe von M. Landsberg [Fr.]

3) cf. W. VI 580. Anm. 1 nennt nur Satz 6—8, 13. Man wird aber 14 hinzunehmen müssen, sofern er auch von der Contritio handelt. Die Worte Ecks a. a. O. Bl. Aj.

4) Bei Eck Bl. Ajj.

in der Wiedergabe durch Luther „das ich leren sol, es sey gnugsam, das der sunder von sunden lasz, ober schon nit rew habe[1])“, war durch Satz 6 und 14 der Bulle legitimiert (cf. W. VI 580 Anm. 3). Nachdem Luther noch fünf weitere Sätze Ecks besprochen, die sich mit der Bulle nicht berühren, verlässt er die bisher eingehaltene Ordnung, in genauer Reihenfolge Punkt für Punkt Eck zu wiederlegen und bringt zunächst einen Satz Ecks, der bei diesem an späterer Stelle sich findet, um alsdann wieder in Ecks Ordnung einzulenken. Jener Satz ist die Ecksche Behauptung: „das ich nit gerne sehe die Ketzer vorprennen, spricht er, ich furcht der haut[2])“, und steht in Beziehung zu Artikel 33 der Bulle. — Der 18. und 24. Satz der Bulle war Stützpunkt gewesen für Ecks Verteidigung des Ablasses und Bannes[3]), trotzdem er Missbräuche in der praktischen Handhabung beider anerkannt hatte. Luther macht Eck den Vorwurf der Unwahrhaftigkeit, sofern er die Behauptungen Luthers innerlich anerkenne. — Mit dem 41. Satz der Bulle stimmte die von Luther angeführte Behauptung Ecks[4]) überein, er erstrebe Aufhebung der Bettelorden. Auch hier beschuldigt Luther den Gegner der Unwahrhaftigkeit. — Wie die Bulle (Satz 34), so hatte auch Eck getadelt, „das ich wider die Turcken kriegen vorwirff, bisz das wir vorhyn frum werden und darnach mit gotis furcht an sie tzihen[5])“. — Endlich schützt Eck noch den 38. und 39. Satz der Bulle über das Fegfeuer, worauf aber Luther sich gar nicht einlässt. (Die Worte Ecks s. W. VI 587 Anm.). Nunmehr geht Luther zur Erörterung seiner Behauptungen über das Constanzer Konzil über, um erst am Schluss die Bulle wieder zu treffen. Er behandelt sie hier als ein Lügenwerk Ecks und begründet ausführlich, warum sie ihm als solches erscheint. Es war mehr ein

1) ebda.

2) Bei Eck heisst es (Bl. B): Auch wil ich nith ruren, dass er seiner haut förcht und sagt, es sey wider den Willen des geistes, das man Ketzer vorbren.

3) Die Stelle über den Bann bei Eck Bl. Ajjj, die über den Ablass W. VI 584 Anm. 3.

4) bei Eck Bl. Ajjjj.

5) ebda. Luther giebt durchweg die Worte Ecks nahezu wörtlich wieder.

dialektischer Kunstgriff Luthers, der ihm die schärfste Verspottung der Bulle ermöglichte, als innerste Ueberzeugung[1]). Ihm kam es vor allem auf die Sache an, dass man wagte, christliche Artikel zu verdammen, die Autorschaft war nebensächlich. Ein gewisses traditionelles Respektsgefühl gegen den Papst mochte bei seinem Verhalten mit unterlaufen. —

Hatte Luther in der besprochenen Schrift gleichsam nur den Sack geschlagen, aber nicht minder den Esel gemeint, so wendet er sich bald darauf unmittelbar selbst adversus execrabilem Antichristi bullam. Den Satz, mit welchem Luther diese Schrift beginnt, es sei das Gerücht von einer gegen ihn ausgegangenen, durch Eck veranlassten Bulle zu ihm gedrungen, noch ehe sie ihm zu Händen kam, beglaubigen seine brieflichen Aeusserungen[2]). Auch das zeigt seine Korrespondenz, dass er diese „Tochter der Nacht" endlich gesehen hat vix tandem multum adiuvantibus amicis. Sie war gekommen[3]), die Bulle, von Eck gesandt, die Bemühung der Freunde — es wird vor allem an den Rektor Burkard[4]) zu denken sein, dem amtlich die Bulle zugesandt war — wird sich darauf beschränkt haben, ihn baldmöglichst von dem Eintreffen zu benachrichtigen; es war dies insofern ein Freundesdienst, als der Rektor „bei den Juristen in Rat funden, solichs (die Bulle) der Universität nit zu publizieren" (Enders II 492 Anm. 2); abgeschwächt aber wurde dieser Freundesdienst in seiner Bedeutung dadurch, dass alsbald Exemplare der Bulle in Wittenberg eintrafen[5]), sodass Luther sie ohnehin bald hätte kennen lernen müssen[6]). — Nicht ohne Absicht wird die Bulle

---

1) cf. sein Urteil an Spalatin 11. Okt. 1520.

2) s. oben.

3) Venit tandem bulla ista Romana per Eccium allata.

4) cf. über ihre ZKG. XVIII 78.

5) cf. Enders II 491.

6) Carlstadt hat sie erst am 16. Oktober gesehen. cf. Jäger: Carlstadt 165. Die Notiz von Enders, dass das erste gedruckte Exemplar am 16. Okt. nach Wittenberg kam, ist, allerdings ohne nähere Begründung, schon W. VI 578 als irrig bezeichnet. Carlstadts Worte: „D. Eck hat ein Bullen zu Rom ausgebracht und drucken lassen" gehen

als Machwerk des Antichrist behandelt; unter diesem Begriffe — und deutlich genug weist Luther auf diese Möglichkeit hin — konnte auch der Papst Platz finden. In feierlicher Protestation verwirft er die Bulle als blasphemia Christi, filii Dei et Domini nostri — eine weitere Wiederholung seines ersten Urteils über jene. Luther tadelt alsdann die summarische Verwerfung der Artikel, ohne dass man sie genauer Einteilung und Ordnung unterzog. Durch Einführung des Wörtleins respective und allgemeine Bezeichnung der Artikel als alii respective haeretici alii erronei alii scandalosi habe man sich präciser spezialisierter Formulierung, wie die Differenzierung des Verdammungsurteils im Einzelnen zu verstehen sei[1]), überhoben geglaubt[2]). Wenn nun Luther im Folgenden die gesamte Unterscheidung von articulus haereticus, erroneus, scandalosus, offensivus als acutissima acutissimorum hominum distinctio lächerlich macht und seinerseits nur das Entweder Oder: wahr oder falsch anerkennen will[3]), so liegt seiner beissenden Ironie letztlich ein vielleicht von Luther mehr geahnter als ihm deutlich bewusster tiefer Gegensatz zwischen ihm und den Römlingen zu Grunde. Für diese hatte jene „Spitzfindigkeit" Bedeutung; es gab dogmatische, besser noch

---

nicht etwa auf einen in Deutschland erfolgten Druck, sondern auf das Original der Bulle, die Eck in seinem Schreiben an die Wittenberger als „zu Rom gedruckt" bezeichnet hatte. (Walch XV S. 1874 cf. auch Tentzel II S. 179: in urbe impressam). Das nach Wittenberg gesandte Exemplar war eine Handschrift durch „eines offenbaren Schreibers Hand bevestet" (ebda. cf. W. VI 593 „abschrifft und Copey"). Auf amtlichenWegen kam bekanntlich ein 2tes Exemplar nach Wittenberg durch Herzog Johann, welcher die ihm von Eck am 6. Okt. von Koburg aus gesandte Bulle an seine dortigen Räte schickte, welche ihrerseits „Dienstag nach S. Ursel" (21. Oktober) ihr Gutachten gaben. (Walch 1879). Es ist möglich, dass Carlstadt dieses Exemplar sah. Bez. der Verbreitung der Bulle cf. auch den von Riederer: Nachrichten I 169 mitgeteilten Brief.

1) nescimus, qui, quales, quanti.

2) cf. die Worte der Bulle W. VI 599 dafür, dass sie sich thatsächlich mit einer summarischen Verwerfung der Artikel begnügte. Zu dem respective cf. auch Staupitz bei Reindell: W. Link I 264.

3) W. VI 601.

juristische [1]) Unterschiede in den Abweichungen von der Lehrtradition. Irrtum und Häresie war dort z. B. nicht das Gleiche. Pflegt der Begriff der Häresie seine Norm vom Kirchenbegriff zu empfangen, so musste, sofern der letztere für das Bewusstsein des Mittelalters eine rechtlich-gesetzlich festgelegte Grösse umschloss, die Häresie als Rechtsverletzung und Gesetzesübertretung eben dieser Ordnung erscheinen. Sofern aber diese Ordnung, nicht zum wenigsten deshalb, weil ihre Materie innerlich der äusseren Hineinpressung in gesetzliche Formen widerstrebt, niemals alle Eventualitäten, Meinungen, Probleme bis ins Einzelste völlig umspannen kann [2]), ist Raum geschaffen für Differenzen, die ohne direkt häretisch zu sein, doch gewisse Abweichungen von dem traditionellen Lehrtypus darstellen und kirchlicherseits als Irrtümer — zum Unterschied von der ausgesprochenen Häresie — beurteilt werden [3]). Diese Differenzierung, die im einzelnen hier nicht zu besprechen ist, da nur das Principielle in Frage kommt, resultierte mit Notwendigkeit aus dem Kirchenbegriff. Fiel nun aber dieser, so auch jene. Für Luther war er gefallen, die Kirche war ihm nicht mehr jene hierarchisch gegliederte Gemeinschaft unter festgelegten Lehrnormen, sondern conventus fidelium [4]).

---

1) sofern die Unterschiede an dem Masse der Strafwürdigkeit erläutert zu werden pflegten. Vergl. Latomus (Vorrede zu contra articulos quosdam M. Lthi Bl. 2): Aliud longe est errare, aliud haereticum aut schismaticum esse, unde tritum est Augustini dictum: errare potero, haereticus non ero.

2) in gewissen Fällen auch mit Bewusstsein nicht umspannen wollte.

3) cf. z. B. Erasmus Briefwechsel ed. Clericus S. 508: Thomas sage, es sei Ketzerei, unter der Eucharistie die Realpräsenz des wahren Leibes Christi nicht anzunehmen, aber nur ein error, keine haeresis, dass Christus nicht konsekriert habe mit den Worten: hoc est corpus meum.

4) Für die Entwicklung des Ketzerbegriffes bei Luther cf. W. I 391: Ein Ketzer heisst, der nit glaubt die Stück, die not und geboten sein zu glauben. W. II 462: cum haereticus non sit nisi qui in verbum fidei peccat. Der Unterschied beide Male ist unverkennbar. Carlstadt hat 1518 bereits folgenden Ketzerbegriff aufgestellt (Löscher II These 349): Haereticus est, quicunque aliter scripturam intelligit, quam sensus s. Spiritus efflagitat. Der spätere Spiritualismus bereitet sich hier vor.

Ist aber der Glaube als intensives, unmittelbares, praktisches Agens Charakteristikum der Zugehörigkeit zur „Kirche", so verliert die Differenzierung intellektueller Momente ihre Bedeutung. Jetzt concentriert sich die Differenzierung auf ein Entweder — Oder: wahr oder falsch. Häresie, Irrtum etc. sind völlig gleichwertig gemessen an der praktisch orientierten Glaubensgewissheit[1]). Jetzt heisst es, wie Luther sagt: quod haereticum non est, catholicum est, Christo dicente, Qui non est contra vos, pro vobis est. Dass Luther selbst früher bei anderer Gelegenheit allen Nachdruck auf die Unterscheidung von erroneus, haereticus etc. gelegt hatte[2]), nimmt sich seiner jetzigen scharfen Polemik gegenüber eigentümlich aus und ist ein Beweis, wie sehr er inzwischen zur Klarheit über seinen Kirchenbegriff sich durchgerungen hat[3]). —

Nunmehr weist Luther auf den später in Worms wiederholten (s. oben) Widersinn hin, dass man auch diejenigen seiner Bücher verbrennen solle, in denen keine Irrtümer sind. Es klingt wie eine Antecipation der späteren historischen Vorgänge, wenn Luther an dieser Stelle an Kaiser, Fürsten und Bischöfe appelliert, solche Ungeheuerlichkeiten nicht zu dulden. — Mit bitterem Spotte bedankt sich Luther bei dem römischen Stuhl, dass er, der doch sonst so geizig sei, in der Bulle sich rühme, ihm allein das Geld für eine Romreise zwecks Umkehr von Irrtümern angeboten zu haben. Um die Bannung zu rechtfertigen hatte Leo X. in der Bulle ausgeführt, dass er alles gethan habe, um Luther von seinen Irrtümern zurückzubringen, z. B. ihn auch salvo conductu

---

1) Da nun erhebt sich die äusserst schwierige Frage, wo denn nun die Norm für wahr oder falsch liege. Darauf geht Luther an jener Stelle nicht ein. Dass nach der Stellung zu Christus die Normierung erfolgt, deutet die angeführte Stelle Mc. 9, 40 an.

2) s. den Abschnitt über Huss.

3) Die von Knaake in diesem Zusammenhange W. VI 602 geltend gemachte Berührung Luthers mit Huttens Glosse zur Bannbulle ist natürlich eine zufällige, da Luther damals jene noch nicht kannte. cf. Enders III 15 und oben. Einen weiteren Berührungspunkt bieten die Worte Luthers S. 603, in denen er das römische Verfahren dem Ausraufen des Weizens mit dem Unkraut vergleicht. (cf. oben die Worte Huttens).

et pecunia ad iter necessaria nach Rom (1518) citiert habe[1]). Luther seinerseits erklärt dieses Anerbieten für eine Lüge, die Cajetan in die Bulle hineingebracht habe. Die Einsichtnahme der Citationsakten[2]), soweit sie vorhanden sind, giebt Luther darin Recht, dass jene Vergünstigung ihm nicht angeboten worden ist. — Eine deutliche Anspielung auf Worte der Bulle liegt vor, wenn Luther erklärt, die Bulle mache die ecclesia catholica zu einigen wenigen Cardinälen, Prioren, Magistern und Doktoren[3]), während doch Augustin einen anderen Kirchenbegriff im Auge gehabt hatte, als er die Worte sprach, er würde dem Evangelium nicht glauben, wenn ihn nicht die Autorität der Kirche dazu veranlasst hätte[4]). Die Bulle hatte nämlich erklärt, Luthers Sätze seien contra catholicae ecclesiae doctrinam sive traditionem[5]), deren unbedingte Autorität doch Augustin durch jenen Ausspruch — die Bulle citiert ihn — anerkannt hätte. Luther seinerseits weiss sich mit der gesamten Kirche, der communio sanctorum, wie er mit den Worten des Apostolikums sagt, eins, ist auch der Ueberzeugung, dass Augustin diesen Kirchenbegriff habe[6]), und muss so zu dem bitteren Spott kommen, die Bulle schränke den Kirchenbegriff ein, wenn sie ihm vorwerfe, er handle contra ecclesiae doctrinam. Für sein Bewusstsein handelt er nur gegen die Doktrin seiner Richter in der Bulle. Luther beurteilt den Gegner hier von seinem Kirchenbegriff aus; dadurch geht ihm die nüchterne Betrachtung verloren, dass der oder die Verfasser der Bulle von ihrem Standpunkte aus gar nicht

1) cf. den Wortlaut der Bulle W. VI 605.

2) cf. op. var. arg. II. Das salvo conductu wird dort erwähnt S. 402.

3) Luther nennt diese, weil Leo in der Bulle sich cum Cardinalibus regularium ordinum Prioribus, . . . pluribusque aliis sacrae Theologiae . . Magistris solidarisch erklärt hatte.

4) cf. W. VI 606, wo aber die im Text erwähnte Beziehung auf die Bulle fehlt.

5) cf. Bullarium S. 611.

6) mit welchem Recht s. sub Augustin. Huttens Glosse zu der Stelle läuft auf dieselben Gedanken hinaus, die Luther ausspricht. Er sagt: „arbitrarisne Augustinum si in tua tempora incidisset, tibi ac tuae ecclesiae hoc tributurum fuisse? Böcking a. a. O. V 318.

anders urteilen konnten, als sie es thaten [1]). — Luther bespricht nunmehr die sechs ersten Artikel der Bulle [2]), anerkennt sie als die seinigen und erklärt sie in Uebereinstimmung mit der „katholischen und christlichen Wahrheit.“ Die Wiedergabe der Artikel differiert in einigen unwesentlichen Punkten von der Huttenschen Wiedergabe der Bulle, dem (von Knaake benutzten) gleichzeitigen Leipziger Druck [3]), dem römischen Druck [4]) und dem Magnum Bullarium. So sagt Luther in Artikel 1: haeretica est sententia statt haeretica sententia est (so die Drucke), dare illis statt illis dare, auch lässt er das iustificantem vor gratiam aus, fügt dagegen in Artikel 2 ein esse hinter remanens hinzu. In Artikel 3 sagt er assit statt *ad*sit [5]), in Artikel 5 lässt er das et zwischen Confessionem und Satisfactionem aus und schreibt scriptura sacra statt sacra scriptura (so das Bullarium und der Leipziger und römische Druck, Hutten lässt das sacra aus), in Artikel 6 liest er mit den gleichzeitigen Drucken collectio [6]), während das Bullarium collatio liest. Die Differenzen werden sich durch gedächtnismässige oder freie Wiedergabe seitens Luthers erklären, wenn es auch möglich bleibt, dass ihm ein Druck oder eine Handschrift vorlag, die jene Abweichungen enthielten. Indem Luther auf die Erörterung der übrigen Artikel verzichtet, wiederholt er zum Schluss

---

1) Auf die besprochene Stelle spielt Melanchthon in den loci (S. 255 ed. Kolde) an: Contra ius divinum decretum est a Papa hoc tempore in bulla, qua Lutherus damnatus est.

2) Artikel 4 allerdings nur indirect: ex precedenti sequitur, quem aeque non asserui licet probabiliter verum adhuc asseram.

3) lag mir aus der Berliner k. Bibliothek vor.

4) lag mir aus der Münchener Hof- und Staatsbibliothek vor. Die beiden Drucke differieren in der Wiedergabe der Artikel in unwesentlichen Punkten, die auf Rechnung des Druckers kommen. So liest in Artikel 15 der römische permiserint statt des richtigen premiserint, in Artikel 28 alter*i*um statt alterum, in Artikel 30 evangelic*e* statt evangelic*i*, in Artikel 40 liber*a*re statt liberate; der Leipziger Druck liest Artikel 34 repu*n*gnare statt des richtigen repugnare.

5) Die ed. Witeb. Tom. II 1546 folgt dem Huttenschen Druck, liest also hier auch adsit cf. W. VI 609. Die Differenz zu Artikel 1 und 2 hat Knaake nicht angemerkt.

6) so hatte Luther in Sermo de poenitentia gesagt W. I. 319 cf. W. VIII 277.

seine feierliche Erklärung, die verdammten Sätze seien sämtlich christlich.

In der deutschen Wiedergabe seiner Schrift lässt Luther jede Rücksicht auf den Papst fallen und erklärt ihn offen für den Verfasser der Bulle [1]). Die Polemik gegen die Differenzierung der Verdammung wiederholt sich, fast mit denselben Worten, ebenso der Nachweis des Widersinns, auch diejenigen Bücher zu verbrennen, welche keine Irrtümer enthalten [2]). Die beiden in der lateinischen Schrift nunmehr folgenden Bezugnahmen auf die Bulle [3]) fehlen in der deutschen. Statt sechs bespricht Luther hier zwölf Artikel [4]). Die deutsche Wiedergabe derselben ist mit sichtlicher Anlehnung an den lateinischen Urtext abgefasst; wird Einzelnes ausgelassen, so ist es Unwesentliches. So fehlt in Artikel 1 die Uebersetzung des sed usitata und novae legis, in Artikel 3 des exeuntem a corpore animam, in Artikel 4 ist „Gottes" zu „Liebe" hinzugesetzt, in Artikel 5 fehlt die Uebersetzung des Christianis vor Doctoribus, in Artikel 7 ist — wohl zur Verdeutlichung — den Worten „new leben ist die beste busz" beigefügt „odder umbkeren ist das beste"; um desselben Zweckes willen in Artikel 11 „da er sagt zu Petro" sowie die Ausschreibung des Citates. Man hat den Eindruck, dass Luther bei der Verdeutschung die lateinische Bulle vor sich hatte; vielleicht erklärt es sich so, dass die Uebersetzung das in der lateinischen Schrift ausgelassene et in Artikel 5 bringt. —

In der Assertio omnium articulorum giebt Luther, wie schon der Titel besagt, eine genaue Erörterung sämtlicher verdammten Lehrsätze, „vielleicht weil es notwendig sei, den Glanz und Schimmer zu zerstören, durch den die mit dem Titel des römischen Oberhirten und den Namen einiger Doktoren gezierte Bulle bei dem Volke Autorität finden könne, denn das Volk glaubt, was unter des Papstes Namen ausgeht, kommt von Gott [5])."

1) cf. W. VI 615ff. Köstlin I 404.

2) cf. W. VI 618 und 620.

3) s. oben.

4) Die nähere Erläuterung seiner Artikel fällt hier wie oben ausserhalb des Rahmens dieser Untersuchung.

5) o. v. a. V 158 W. VII 95.

Dass Luther spöttisch hervorhebt, der Papst und etliche Doktoren hätten die Bulle ausgehen lassen, ist uns bereits bekannt[1]). In der Wiedergabe der Artikel begegnen wiederum einige Differenzen von den oben genannten Drucken. In Artikel 1 sagt Luther: Haeretica est sed usitata sententia, während jene diese Zwischenstellung des sed usitata nicht haben und sententia vor est setzen[2]), ferner stellt er dieses Mal die Worte um zu dare gratiam illis (die Drucke: gratiam illis dare) und lässt das iustificantem wiederum aus. In Artikel 2 ist das esse wiederum hinzugefügt, in Artikel 3 das exeuntem ausgelassen und wiederum assit statt adsit gesagt, in Artikel 4 secum fert statt fert secum, in Artikel 5 fehlt wiederum das verbindende et und die Titulatur Christianis vor S. Doctoribus[3]), in Artikel 6 sagt Luther: et acquisitionem aeternae damnationis statt ac aeternae damnationis acquisitionem, in Artikel 7 steht bei ihm hinter est ein enim und fehlt et hinter proverbium, der hinter praestantius stehende Trennungsstrich ist ersetzt durch ein quo dicitur, und die Worte de caetero non facere summa poenitentia fehlen. In Artikel 8 steht venialia peccata statt peccata venialia und manifeste mortalia statt manifesta mortalia. In Artikel 11 schiebt Luther ein te hinter confidas ein; mit dem Leipziger und römischen Druck sowie dem Bullarium setzt er absolutus *vere eris* gegen et absolutus *es* bei Hutten. In Artikel 12 und 14 ist bei Luther sese gesetzt statt einfachen se in den Drucken. In Artikel 13 stimmt Luther mit den gleichzeitigen Drucken überein in Auslassung des erklärenden aut hinter papa gegenüber dem Bullarium. In Artikel 15 setzt Luther magnus error est statt est error in den Drucken, accedant statt accedunt, iudicium sibi manducant und haec sola fides mit dem Bullarium gegen *ad* iudicium in den gleichzeitigen Drucken, Hutten lässt das: fides weiterhin aus. In Artikel 16 heisst es bei Luther: nec Bohemi . . . sunt haeretici *et* schismatici, während die Drucke lesen *sed* schismatici. Diese Aenderung ist nicht ohne Bedeutung. Die Bulle, welche sed setzte, stellte sich auf den

1) s. oben.
2) wie oben.
3) s. oben.

Standpunkt, den Luther in ausführlicher Form letztlich in der Schrift an den christlichen Adel ausgesprochen hatte[1]), dass die Böhmen nicht mehr als Häretiker, sondern nur als Schismatiker zu betrachten seien. Hebt nun Luther an unserer Stelle diesen Unterschied auf, so verrät das einmal eine Neubeurteilung der Böhmen durch ihn[2]), und dann wiederum den oben ausführlich besprochenen Gedanken, nach welchem es für ihn von seinem Kirchenbegriff aus nur noch eine Gleichstellung von haereticus und schismaticus giebt. Seine gegenwärtige Dogmatik, wenn man so sagen darf, hat ihm die Feder bei der Wiedergabe jenes Satzes geführt und ihn vergessen lassen, dass er früher jene durch sed bezeichnete Differenz gemacht hatte[3]). — Eine unbedeutende Abweichung von den Drucken bietet die Umstellung sub utraque specie communicantes statt communicantes s. u. sp. In Artikel 19 liest Luther mit dem Leipziger und römischen Druck sowie dem Bullarium his qui statt iis qui bei Hutten, in Artikel 23 setzt er poenae externae statt externae poenae in den Drucken, in Artikel 25 weicht Hutten ab durch die Lesart super ecclesiis statt ecclesias bei Luther und den übrigen Drucken, in Artikel 26 schreibt Luther dumtaxat, während Hutten und das Bullariam den Leipziger und römischen Druck dūtaxat in dumtaxat auflösen, Artikel 29 setzt er fuerit, welches in den Drucken hinter probatum steht, erst hinter reprobatum[4]), in Artikel 36 stellt er res est statt est res, in Artikel 38 sagt er de *sua* salute statt *eorum* s.[5]).

1) cf. W. VI 454 ff. cf. auch 506.

2) s. sub: Huss.

3) W. VIII 274 hat der von der Pariser Theologenfakultät verdammte Satz Luthers seine Form wohl nicht nur, wie das Urteil abgiebt, von der captivitas babylonica — so auch W. in Anm. — sondern auch von der Assertio erhalten cf. S. 198 u. W. VIII 277 Nr. 5 für die Möglichkeit, dass die Pariser die Assertio kannten. — Catharinus in seiner zweiten Schrift gegen Luther Bl. 81 giebt den Artikel Luthers nach der veränderten Lesart haeretici *et* schismatici.

4) Huttens Druck bietet eingangs das sinnlose enarrandi statt enervandi.

5) Die Ed. tertia des Bullarium liest hier auch eorum cf. S. 452. Mirbt a. a. O. giebt (laut Angabe nach dem Bullarium) earum [Druckfehler?] Auf die Assertio rekurriert Luther o. v. a. V 292 in der Schrift gegen Catharinus, allgemein verweisend.

In seiner deutschen Schrift „Grund und Ursach aller Artikel, so durch die römische Bulle unrechtlich verdammt worden“ ist es wohl nicht ohne Anspielung auf die Bannbulle ausgesprochen, wenn Luther sich gegen den Vorwurf der Bissigkeit und Selbstüberhebung verteidigt[1]). Die Bulle hatte ihm superba curiositas contra Apostoli doctrinam plus sapere velle vorgeworfen und von ihm ausgesagt: obaudivit semper . . . usque in praesentem diem contumax[2]). — Die deutsche Wiedergabe der Artikel ist wiederum eine freie, Manches, das im Lateinischen zur Präcisierung der Begriffe diente, ist fortgelassen, anderes zur Verdeutlichung hinzugefügt. So ist im Artikel 1[3]) nur „Sakrament“ gesetzt in Uebersetzung von sacramenta novae legis[4]), auch ist das sed usitata nicht wiedergegeben[5]). In Artikel 3 fehlt das exeuntem a corpore animam im Deutschen, in Artikel 4 ist „Gottes“ hinzugesetzt, in Artikel 5 fehlt die Titulatur „christlich“ und ist das et gesetzt, in Artikel 7 und 11 kehrt der bereits angemerkte Zusatz wieder. In Artikel 15 erklärt es sich aus dem vulgären Sprachgebrauch, wenn es einfach heisst „zum Sakrament gahn“ für das lateinische: ad sacramenta eucharistiae. Das et praeparatoria in demselben Artikel ist im Deutschen nicht wiedergegeben, in Artikel 16 entspricht die deutsche Wiedergabe dem von Luther in der Assertio

1) cf. EA. 24, 54f. 58.

2) cf. Böcking a. a. O. V 306f. 323.

3) wie oben.

4) Ueber die scholastische Distinction der Sakramente alten und neuen Bundes s. EA. 24, 65ff.

5) Die Uebersetzung stimmt mit der in „Wider die Bulle des Endchrists“ s. oben; ebenso bei Artikel 3, 6, 7, 11, 12. In Artikel 2 hingegen ist in „Grund u. Ursach“ gesetzt „Sunde uberbleibe“ statt „bleyb die sund“, in Artikel 4 ist in G. u. U. eingeschoben „ohn Zweifel“ und einfaches „wilche“ statt „wilche furcht“ gesetzt, in Artikel 5 steht statt „und“ ein „noch“ (in negativem Sinne), in Artikel 6 statt „wenn“ „als wenn“, „betracht“ statt „bedenkt“, „die Grosse der Sund“ statt „der Sund Grosse“, „Schand“ statt „unflat“, „vordammnus“ statt „dampniss“ und vor „grossen sunder“ fehlt der unbestimmte Artikel. In Artikel 8 ist „und“ ausgelassen, in Artikel 9 das „so“ des Nachsatzes, auch ist „nicht“ statt „nichts“ gesetzt, in Artikel 10 steht „oder“ statt „und“. Den Text in EA. habe ich mit dem Originaldruck [Fr.] verglichen.

gesetzten Text. In Artikel 19 ist das qui veraciter eas consequuntur nicht wiedergegeben, in Artikel 20 ist das ad fructum spiritus utiles durch das einfachere „der Seelennutz“ übersetzt, das Abstractum criminibus in Artikel 21 ist umgewandelt in das konkretere „Todsünden“; in Artikel 22 ist das lateinische nec necessariae nec utiles in Umkehrung („weder nutz noch noth“) wiedergegeben und das seu morituris ausgelassen, in Artikel 23 steht das attributlose „Gebet“ für spiritualis oratio — im Lateinischen war ein derartiges Attribut um der Klarheit willen erforderlich. In Artikel 25 fehlt in beato Petro bei der deutschen Wiedergabe[1]), in Artikel 26 ist das im Lateinischen nur mit den Eingangsworten eingeführte Bibelcitat völlig wiedergegeben und das neutrale ad ligata masculinisch übersetzt; in Artikel 27 ist der Papst der Kirche voraufgestellt, während das Lateinische umgekehrte Reihenfolge hat, ebenso in Artikel 29 das „verdammt“ dem „bestätigt“. Es entspricht Luthers Kirchenbegriff, wenn das universalis Ecclesia in Artikel 30 durch „ganze Christenheit“ wiedergegeben wird. In Artikel 32 ist zur Erklärung ein „dennoch“ eingeschoben, in Artikel 34 das Pronomen „illos“ durch das Nomen „Türken“ ersetzt, in Artikel 36 das post peccatum in zwei Begriffe im Deutschen auseinander gelegt: „nach dem Fall Adä“ — also von dem peccatum originale originans verstanden — „oder nach der gethanen Sund“ — vom peccatum actuale gedacht. Da dogmatisch das letztere durch das erstere notwendig bedingt war, kann man von einer Erweiterung des Sinnes in der deutschen Wiedergabe nicht sprechen, sondern nur von Verdeutlichung. — Das sacra Scriptura, quae sit in canone giebt Luther wieder mit „Schrift, die do sei bewähret und glaubwürdig“, in Artikel 37; dem dogmatischen Begriff des Kanon

1) Einer weitverbreiteten Gepflogenheit entspricht es, wenn Luther das im Lateinischen stehende Petri successor durch „*St.* Petri Nachkommling“ wiedergiebt. Die Erfurcht vor den Kirchenheiligen hatte dieses ehrende Attribut in Kanzlei- wie Volkssprache eingeführt. Ulrich von Hutten gebraucht es z. B. fast durchgehends cf. Szamatolski: U. v. Huttens deutsche Schriften 1891 S. 9. Dass Luther diesem Sprachgebrauch nicht immer folgt, beweist Artikel 26, cf. dann aber wieder Artikel 30. (EA. 24, 134).

entsprechend. In Artikel 38 ist die „Schrift“ der „Vernunft“ vorgestellt gegenüber umgekehrter Folge im Lateinischen.

Fasst man zusammen, so ergiebt sich, dass Luther in der grösseren lateinischen wie in den deutschen Schriften gegen die Bulle ihre Sätze nicht alteriert, nur an einer Stelle hat er von seinem geänderten Standpunkte aus modifiziert. Im Uebrigen ist er mit seiner Vorlage nicht freier verfahren als Hutten z. B. Wegen der engen Anpassung an das Original scheint es wahrscheinlich, dass er es in seinen beiden Schriften vor sich hatte.

Der Eindruck, welchen die Bannbulle auf Luther machte, spiegelt sich darin, dass er auch in den Schriften, welche nicht speziell gegen sie gerichtet sind, ihrer namentlich gedenkt oder an sie anspielt. Sie gehörte mit zu dem Gedankenmaterial, welches gleichsam im Vordergrunde seines Geistes lagerte und sich zur Verwendung anbot, sobald nur irgendwie Gelegenheit sich zeigte.

In seiner Schrift gegen Ambrosius Catharinus, im Druck erschienen am 1. April 1521[1]), bei Erläuterung des Verses: Et roborabitur efficacia eius et non in efficacia sua, der Danielvision (Dan. 8,24) bespricht Luther den Unfug des päpstlichen Bannes, mit dem der Papst jeden, der ihm widerspreche, gleichsam vernichte, sofern er ihm die Existenzberechtigung in der Kirche abspreche. Aus dieser päpstlichen Anmassung natum est terrificum illud omnium Bullarum fulmen, quod in fine adiciunt: Si quis ausu temerario contraire praesumpserit, indignationem Dei omnipotentis et beatorum apostolorum Petri et Pauli sese noverit incursurum[2]). — Die Bannbulle hat wohl vornehmlich diesen Zornesausbruch hier veranlasst, in ihr hat Luther diese Schlussworte gelesen. Er giebt sie nahezu wörtlich wieder. Die Bulle setzte omnipotentis Dei statt umgekehrter Stellung, ac statt et vor beatorum, das apostolorum hinter Pauli und fügte dem ein eius (Dei) bei und se statt sese[3]). Wenn die Bulle sagt: hoc attentare praesumpserit, so bezog sich das auf die unmittelbar

1) cf. op. var. arg. V 287 W. VII 698ff. Enders III Nr. 419.
2) o. v. a. V 350 W. VII 747.
3) Luther scheint die vollere Form bevorzugt zu haben. cf. oben.

vorhergehenden Worte: Nulli . . liceat . . ausu temerario contraire, welch letzteren Worte Luther setzen musste, da bei ihm jene Relation fortfiel. Ist durch die Bannbulle vornehmlich sein Urteil an dieser Stelle veranlasst, so ist die Ausdehnung desselben auf alle Bullen durchaus richtig, sofern die Bullen am Schlusse Strafandrohungen gegen die Uebertreter ihres Inhalts zu bringen pflegten in festgelegter Formel[1]).

In seiner Schrift gegen Latomus erwähnt Luther an zwei Orten die Bulle. Nachdem er einen Trugschluss seines Gegners als solchen entlarvt hat, fügt er hinzu, er habe jene Sophisterei übergehen wollen, aber „in Erinnerung an das Gepränge[2]) und die Bulle“ — Luther denkt wohl daran, dass die letztere doch vielfach Anerkennung gefunden hatte[3]) — damit die Einfältigen jene Thorheiten nicht für Wahrheit hielten, habe er dem Gegner den verdienten Lohn gegeben[4]). Meine Widersacher, so fährt er fort, sind die, welche der Papst billigt und cultrices agri dominici fideles nennt. So hatte Leo X. die Cölner und Löwener Universität — Latomus gehörte der letzteren an, woraus Luthers Anführung der Bulle sich erklärt — als Zeugen der Lutherschen Irrtümer tituliert[5]). — Auf eben diesen Ruhmestitel kommt Luther zurück in ironischer Verspottung des Latomus, dem er ein Citat aus Paulus autoritativ entgegensetzt. Latomus, so ironisiert Luther, wird sich nun gewiss gegen den Apostel erheben mit ganzer Wucht seines Wortgepränges, die Bücher des Apostels werden verbrannt werden, und dann wird eine terribilis bulla cultrices illas fideles agri dominici belobigen[6]).

In seinem „Evangelium von den 10 Aussätzigen“ wiederholt Luther ein früheres Urteil über die Bulle. Indem er den Sama-

1) cf. KL. ²Artikel: Bullen, Breven S. 1489 sowie z. B. die Jubiläumsbulle Clemens VI (Extrav. lib. V tit. IX cp. 2), die Luther kannte und die Ablassbulle von 1515.

2) Wie aus W. VIII 95 hervorgeht, ist darunter die pompa Latomi, quam pro absurditatibus contra Lutherum inducit, zu verstehen.

3) s. oben.

4) cf. W. VIII 77.

5) s. den Text der Bulle W. VIII 77 Anm. 1; statt fideles sagt die Bulle piissimae religiosissimaeque.

6) cf. W. VIII 95.

ritaner preist, weil er an Christo festhielt, trotzdem er „verachtet, verdammt und verlästert war von den Priestern, Gelehrten, Grössten, Besten und Meisten im ganzen Volk“, fragt er: „Wer dürfte jetzt Christum also halten, wenn ihn Papst, Bischof, Doktores, Mönche, Pfaffen, Fürsten mit allem ihrem Haufen verdammt haben „und eine bulle lassen widder yhn auszgehen, wie wir offentlich sehen, das sie thun?“[1]). Christliche Artikel verdammend hat die Bulle Christum selbst verdammt, daran hält Luther fest.

Auf eine Anspielung an die Bulle in der Kirchenpostille hat Bossert[2]) aufmerksam gemacht. Luther nennt in der Predigt über Tit. 2 die Päpstlinge Pharisaei, „welche der Profet Ps. 80 nennet Monios, d. h. ein Sonderling, das heissen sie eine wilde Sau, die alleine und sonderlich gehet“[3]). Bekanntlich hatte der Papst in der Bulle die Hülfe des Herrn gegen den aper de silva et singularis ferus angerufen; den Vorwurf, dass er den Weinberg Gottes verwüste, den die Bulle mit dem Psalmwort ihm gemacht hatte, lässt Luther alsdann auf den Gegner zurückspringen. Zeitlich fällt diese Anspielung in die ersten Wochen der Wartburgzeit[4]).

Eine weitere Bezugnahme liegt vor in der Epistelpredigt am Neujahrstage. Luther spricht davon, dass bei den Scholastikern Christus ein „Hanfputzen“ bleibe, da man ja nach ihrer Lehre durch eigenes Thun die Gnade erlange, „wie sie öffentlich nicht allein lehren, sondern auch verfechten mit Papsts Bullen und aller Macht und verdammen die Wiederlehre als die höhesten und ärgesten Ketzereien[5]). Auch hier scheint wider das Urteil durch, dass die Bulle Christum verdamme. Ebenso in der Predigt über das Evangelium am Sonntag nach dem Christtag: „Also (sich an Christo stossen) müssen auch noch alle Werkheiligen thun, auf ihren Werken stehen, sich am Glauben stossen und solchen Fall

1) cf. ebda 378.
2) Stud. u. Krit. 1897 S. 286.
3) EA. 7^2 145.
4) Bossert a. a. O. 285 f.
5) EA. 7^2 311. Zeitlich fällt diese Predigt etwa in den Anfang September 1521 cf. Bossert 305 ff.

thun an Christo, dass sie verbrennen, **verdammen**, verfolgen alle, die ihre Werk verwerfen oder nichts wollen sein lassen, wie denn **jetzt** wir am Papst, Bischofen, Doctoren und allen Papisten sehen".

Die Untersuchung der Schriften bestätigt das Ergebnis, welches rücksichtlich der Bannbulle aus der Korrespondenz und mündlichen Aeusserungen gewonnen wurde, nämlich ihre ausschliesslich religiöse Wertung, welche gerade um dieser Exklusivität willen zu ihrer Verwerfung führen musste. Die politische Tragweite der Bulle wird zwar nicht, wie in den Briefen, ausgesprochen, spiegelt sich aber wieder in ihrer häufigen Erwähnung, sofern daraus resultiert, dass sie ihn bewegt haben muss.

IV.

Die Bulle In Coena Domini.

Als Luther den Jahresanfang symbolisierend verwertend[1]) 1522 dem Papste die Uebersetzung der Bulle in Coena Domini als Neujahrsgeschenk präsentierte, griff er in seinem Vorwort zu derselben zurück auf die päpstlichen Ablassverkündigungen, wie er sie aus eigener Erfahrung kennen gelernt hatte. Wenn nur das geschlagene Silber einen fröhlichen Anblick gab und ihre Taschen freundlich anglänzte, so habe man damals die schwersten und schändlichsten Sünden, Mord, Ehebruch und dergl. durch den Ablass ausgetilgt „wie die Son den kleynen schnee auffleckt"; da habe man sich darüber verwundert, „was doch das mochten fur sunde sein, die in der allerheyligsten bulla des abentfressens ausztzogen und furbehalten weren, das die allein nit kundten abwasschen szo viel wolckenburst und syndflusz des unseglichen ablas[2])". Wie die Durchsicht seiner Schriften aus der ersten Zeit seines öffentlichen Auftretens ergiebt, gab Luther in jenen Worten nur den Eindruck wieder, den er thatsächlich in jener frühesten Periode gehabt hatte. Die Bulle begegnet in Luthers Schriften erstmalig in den Resolutiones disputationum de indul-

1) cf. W. VIII 691.
2) ebda 692.

gentiarum virtute 1518, und zwar setzt ihre Erwähnung genau an dem später herausgestellten Punkte ein, dem Kontraste zwischen päpstlicher Reservation und der durch den Ablass tilgbaren Fälle. Bei Erörterung von These 75 äussert sich Luther: „es ist wunderbar, sie wagen zu schreien, Mord, Räuberei, Wollust allerlei Art, Lästerungen gegen die Jungfrau Maria und Gott[1]) könnten leichtlich durch diese Ablässe vergeben werden, warum lassen sie nicht auch jene leichteren vergeben werden, die in Bulla Coenae reserviert werden? Aber da heisst es: Pontifex non remittit[2]). — In These 78 werden in der Resolution die Gnadengaben scilicet Evangelium, virtutes, gratiae curationum sachlich von dem Verfügungsrecht des Papstes, der nur ihre persönlichen Inhaber hinschicken kann, wohin er will, losgelöst gedacht und dabei in leiser Form (mit der Einführung ut non dicam) Verwunderung ausgesprochen, dass die Bulle Coenae mit ihren Reservatfällen noch nicht freigegeben ist[3]). Der innere Grund, welcher die Erwähnung der Bulle hier veranlasste, ist derselbe letztlich wie bei These 75. — Ein ähnlicher Gedanke, nur dass die Anthithese nicht sowohl gegen die durch den Ablass vergebbaren peccata[4]) als vielmehr gegen blasphemische Behauptungen der Ablasskrämer (cf. den Inhalt der These) gerichtet ist, begegnet These 72. Wenn die Kirche geringfügige Vergehen, wie sie jene Bulle aufzählt, nicht vergiebt, etiam si plenissima plenissimarum facultas remittendi daretur[5]), vielmehr dem apostolischen

1) mit Bezug auf den Inhalt der These erfolgt diese Spezialisierung.

2) W. I 622.

3) cf. Jürgens III 563.

4) Den (allerdings noch diskutabeln) Nachweis, dass dem Jubiläumsablass vermöge einer Combinierung von Busssakrament und Ablass die Vergebung der Sünden, nicht bloss der Strafen zustand, s. bei Brieger: Festschrift 1897.

5) Dieses plenissima plenissimarum ist nicht lediglich rhetorisch gemeint, sondern ruht auf scholastischer Distinction. „Pierre de la Palu says, that one interpretation is, that plena is confined to mortal sins, plenior includes mortals and venials, while plenissima remits not only enjoined penance, but all that should be enjoined; or perhaps it may be, that plenissima removes the culpa as well as the poena of venials.“ (Lea: a history of auricular confession and

Stuhl reserviert lässt, kann sie da diejenigen, welche die Himmelsthüre geradezu verschliessen, ungestraft lassen? Oder sind etwa, fügt er bitter hinzu, jene Ungeheuerlichkeiten der Ablasskrämer und Scholastiker zu gross und zu schlimm, als dass sie in die Coenae — am Gründonnerstage, dem bekannten Publikationstag der Bulle — vorgelesen und reserviert werden? Sollen sie nur im Himmel bei Gott vorgelesen und niemals remittiert werden?[1])

Dieser Ansatzpunkt der Erwähnung der Bulle Coenae Domini ist in der Folgezeit geblieben; seiner Wiederkehr bei Publizierung ihrer Verdeutschung gingen weiterhin noch voraus die Bezugnahmen in der Schrift an den christlichen Adel und der captivitas babylonica. In Punkt 6 der erstgenannten Schrift, der Forderung der Abschaffung der päpstlichen Reservationen, werden „szonderlich" namhaft gemacht „die lecherlichen, kindischenn fel, die sie auff blaszen mit der bulla Cenae domini, die nit wirdig seien, das man es täglich sund nennen solt, schweyg dan szo grosse fel, die der Bapst mit keynem ablas nachlessit"[2]). — Fast wörtlich wiederholt ist dieser Gedankengang in der captivitas babylonica bei Erörterung der Ohrenbeichte. Indem Luther diese zwar nicht in der Schrift begründet findet, aber dennoch für nützlich, ja notwendig erklärt, polemisiert er gegen die päpstliche Zwangszuweisung des Beichkindes an bestimmte Beichtväter und die Reservation bestimmter Fälle. „Ja, gerade die Fälle reservieren sich die gottlosen Tyrannen (die Päpste), welche weniger wichtig sind, — die grossen aber überlassen sie dem Priestervolk — wie z. B. jene lächerlichen und erdichteten Fälle in der Bulle Coenae Domini"[2]).

Trotz der Identität nun des Ansatzpunktes ist eine wichtige Differenz in der Beurteilung der Bulle in der ersten und späteren

indulgences III 42). Auch nannte die Bulle von 1515 u. die Instructio summaria die Ablassgnade plenissima remissio cf. Gerdesius: Introductio in historiam evangelii sec. XVI renovati Groningen 1744 Bd. I 92, Bl. Aij der Bulle.

1) W. I 620. Vielleicht ist es treffender, den letzten Satz (sed legantur etc.) gleichfalls als Fragesatz und nicht als Aussagesatz zu fassen.

2) W. VI 432, meine Dissertation S. 84f.

3) W. VI 546.

Zeit unverkennbar. Die jene Bulle als officielles, kirchenrechtliches Aktenstück objectiv, soweit man von Objectivität bei Luther sprechen kann, ansehende Wertung ist der schroffsten Polemik, der Forderung der Abrogierung gewichen. Hatte Luther in der ersten Zeit die Bulle, sie respektierend als kirchenrechtliches Aktenstück, in ihrer scharfen Verurteilung kleiner und kleinster Sünden zum Massstab genommen der Beurteilung schwerer und schwerster Sünden, dabei Widersprüche innerhalb der römischen Sündenerlasspraxis aufdeckend und positive Forderungen stellend[1]), so ist in der Folgezeit die Aufdeckung der Widersprüche zwar geblieben, auch jene formelle Messung der Sünden an der Bulle, aber der ganze Gesichtspunkt ist dadurch ein anderer geworden, dass die Anerkennung derselben fortgefallen ist[2]). Jene Verwunderung, wie er sagt, was denn für grosse Sünden in der Bulle reserviert seien, die noch nicht zum Tadel, geschweige denn zum Protest sich erhebt, ist zur Einsicht geworden, dass überhaupt keine Sünden in derselben verboten seien, sondern päpstliche Prätension hier Gesetze aufgestellt habe unter Ignorierung dessen, was wirklich Sünde sei[3]). Das Vorrücken auf dem antipäpstlichen Wege und die Festigung der eigenen Position spiegelt sich in diesem Wechsel der Beurteilung wieder. Indem das Papsttum iure divino fiel in der Leipziger Disputation, somit als menschliche Institution dem Irrtum unterworfen war, so war die unbedingte Autorität einer Rechtssatzung, wie die Bulle Coenae sie war, gelöst, und ihr nunmehr der Prüfung frei gegebener Inhalt musste reprobiert werden, weil er mit der auf Grund der Schrift vertieften Sündenerkenntnis Luthers auf das Lebhafteste contrastierte. Wusste die Schrift vom Papsttum nichts, so auch nichts von Sünden, welche lediglich von diesem als solche prätendiert wurden[4]). Fiel für Luther — im Princip schon in den Thesen cf. These 25 — die päpstliche Reservation von Sünden als solche dahin, so musste die Bulle Coenae Domini gerade um ihrer minutiösen Reservatfälle willen als ein Ausbund von Ir-

1) s. besonders W. I 620.
2) s. oben.
3) officiis veris . . . contemptis W. VI 546.
4) cf. die von Luther citierten Bestimmungen der Bulle.

religiosität erscheinen, als Gipfelpunkt pästlicher Praxis, mit den heiligsten Gefühlen Spott zu treiben. — So wird es verständlich, dass die Bulle bei Luther ohne die nähere Spezialisierung ihrer Beurteilung der Sünde, auch lediglich als Schaustück päpstlicher Arroganz erscheint; sie ist Typus gleichsam.

Es wird nach dem Obigen nicht zufällig sein, dass in der im Anschluss an die Leipziger Disputation entstandenen Schrift ad aegocerotem Emserianum erstmalig diese Anschauung auftaucht. Indem Luther Emser den Widersinn seiner Behauptung vorwirft, dass was den Böhmen gefalle häretisch sei, kehrt er den Spiess um und beschuldigt den Gegner der Häresie, dem ohne Zweifel böhmisches Geld oder ein böhmisches Weiblein gefallen könne[1]), ja, von Emsers Voraussetzung aus könnte selbst die Päpste keine Bulle von diesem Falle der Häresie — Luther denkt an die päpstliche Geldgier — freisprechen, nicht einmal die, quae in cena domini legitur[2]). Offenbar ist hier die Bulle genannt als päpstliches Machtmittel, mittelst welches die Päpste durch Verbot gewisser anticurialistischer Handlungen sich sicher zu stellen suchen. — Aehnlich orientiert ist die Erwähnung der Bulle in der Predigt zum 3. Adventssonntage in der Kirchenpostille. Indem Luther 2. Petr. 2,10 auf „den Papst und die Seinen“ bezieht, fügt er zur Rechtfertigung dieser Beziehung hinzu: „wie wir denn sehen, dass der Papst thut am grünen Donnerstag in der Bulle Coenae Domini, und wenn's ihn gelüstet“[3]). Wird durch die letzten Worte „und wenn's ihn gelüstet“ eine Reihe päpstlicher Verdammungsurteile in's Auge gefasst, so wird aus der namentlichen Nennung jener Nachtmahlsbulle evident, dass sie als eklatantester Beweis für jene betrachtet wird[4]).

Die von Nicolaus Müller[5]) (W. VIII 689) angeführten Stellen, von denen die erste noch dazu aus späterer Zeit stammt,

---

1) cf. W. II 661 Anm. 2 zur Erklärung.

2) cf. W. II 661.

3) EA. 7^2 100.

4) Ueber den Unterschied, der zwischen diesen beiden Stellen rücksichtlich der Kenntnis der Bulle vorhanden ist, s. unten.

5) Bossert, Stud. u. Krit. 1897 S. 349 f. giebt irrtümlich Kawerau als Bearbeiter der Bulle Coenae an.

in welchen Luther die Bulle Coenae erwähnt, die man als die einzigen anzunehmen geneigt sein könnte[1]), werden um die oben genannten Erwähnungen zu vermehren sein; Luther hat, als er die Bulle verdeutscht und glossiert herausgab, schon lange um sie gewusst; ob er sie früher schon selbst vor Augen hatte, wird nunmehr zu suchen sein.

Luther begleitete die Herausgabe der Bulle mit den Worten: denn ich den allerheyligsten stuel damit entschuldigt haben will, das er sie (die Bulle) biszher nicht offenbart hat. . . Nu aber . . . kompt dein altherkommend gutte recht zumasz . . . und lest auszgehen disse allerheyligste bulla des abentfressens“[2]). Dieses Urteil ist historisch unrichtig. Der römische Stuhl hat von den ersten Anfängen der Entstehung jener Bulle im 12. Jahrhundert an Publikationen der betr. Verdammungen den Bischöfen und Erzbischöfen in ihren Sprengeln geboten[3]) und dieses Gebot aufrecht erhalten, sodass noch Leo X. in der von Luther verdeutschten Bulle die traditionelle Formel für die mindestens einmal jährlich zu vollziehende Bekanntmachung wiederholte. Auch existierten Drucke verschiedener Rezensionen der Bulle[4]). Allein Luthers Urteil wird verständlich, wenn man weiss, dass die gewünschte Publikation der Bulle in Deutschland besonders wie auch anderwärts nicht stattzufinden pflegte[5]), ein Umstand, der natur-

1) Bossert a. a. O. 274 spricht auf Grund dieser Angabe aus, dass Luther die Bulle „nicht gerade häufig“ citiert. Das Register der EA. erwähnt für die für uns in betracht kommende Zeit nur die Stelle aus der Schrift an den Adel.

2) W. VIII 692.

3) cf. M. Hausmann. Geschichte der päpstlichen Reservatfälle 1868 S. 92ff. Hinschius K.-Recht V 648. KL. ²II 1474. Le Bret: pragmatische Geschichte der so berufenen Bulle In Coena Domini ²1772 Teil II S. 156 u. ö. Ebda über Entstehung und Erweiteruug der Bulle.

4) Panzer (Ann. typ. II 550 Nr. 870 X 25 Nr. 124b Hausmann 95) erwähnt einen, wahrscheinlich römischen, Druck sine anno der Bulle Pauls II., einen in Rom bei Stephan Guilleretti 1517 erschienenen Druck der Bulla nova in Coena Domini Leos X.

5) cf. KL². II 1475 Hinschius V 648 Hausmann 375ff. Letzterer macht darauf aufmerksam, dass die 100 gravamina, die sich mit den Reservaten der Bulle zwar beschäftigten, dieser selbst nicht gedachten.

gemäss wiederum auf die Verbreitung der Drucke derselben rückwirken musste, so dass es nicht auffällt, wenn Luther keinen derselben kannte. Soviel ich sehen konnte, sind dieselben in Deutschland überhaupt nicht bekannt geworden. —

Die Wichtigkeit jenes Urteils Luthers besteht nun darin, dass es die nur mittelbare Kenntnis Luthers von der Bulle vor ihrer Publizierung durch ihn beweist. Sucht man den Vermittler, so wird man durch die ersten Erwähnungen der Bulle in die Zeit des Ablassstreites gedrängt. Und in der That liegen hier die Wurzeln für die Kenntnis der Bulle seitens Luthers. Es begegnet in der Ablasslitteratur jener Zeit wiederholt die Bulle Coenae Domini, in Bullen sowohl wie in Confessionalien[1]).

1) cf. den Ablassbrief unter dem Commissariat Raimunds von Gurk 1502 bei Löscher I 367, alsdann den Nürnberger Beichtbrief bei Riederer Nachrichten etc. Bd. 3 S. 72. In dem Ablassformular Arcimbolds 1516 werden, ohne dass die Bulle Coenae genannt wird, einige bestimmte ihr zugehörige Fälle von der Absolution ausgenommen cf. Löscher I 377. Wann die Reservate der Bulle Coenae erstmalig ausdrücklich als irremissibel in den Bullen erscheinen, vermag ich mit Sicherheit nicht anzugeben, die erste mir aufgestossene Erwähnung ist die von 1502. Nach den Ausführungen bei Hausmann 367 ff. Hinschius VI, 1 S. 155 wird man auch kaum weiter hinaufgehen dürfen. Vor 1500 heisst es nur allgemein: absolutio . . . a delictis etiam sedi Apostolicae generaliter vel specialiter reservatis cf. Löscher I 365 Kapp kl. Nachlese III 69 ff. und Extrav. lib V. Tit. IX cp. (Bulle Sixtus IV). — Die Ablasslitteratur kennt 3 Arten von Absolutionen, die von dem Beichtvater, dessen freie Wahl besondere Ablassgnade war, erteilt werden: 1) Absolution a casibus sedi apostolicae non reservatis; sie konnte erteilt werden totiens quotiens id opus fuerit. 2) Absolution von den Reservaten, auch von denen der Bulle Coenae mit Ausnahme der bestimmten Fälle — semel in vita. 3) plenaria remissio, bei welcher auch die letzten Reservate fallen, — in articulo mortis (cf. Walch XV 273, 288, 304, 341, 345, 422 f.). Das semel in vita bezog sich in seiner Wirkungskraft nur auf das betr. Confessional, sodass also einer, der 4 Confessionalia besass, 4 mal einmal = 4 mal im Leben absolviert werden konnte; daher denn die Ablasskrämer dem Volke klar machen sollen, wie nützlich es sei, möglichst viele Confessionalien zu besitzen. (cf. Arcimbolds Instruktion Walch XV 323). — Die Formel semel in vita begegnet schon in den Kreuzzugsbullen (cf. Hinschius VI 1 155 Anm. 7). Es wäre zu fragen, ob sich Verbindungslinien dieser Formel mit der

Die Ursache liegt in der von Luther berührten Wichtigkeit der Reservatfälle derselben. Die Curie, deren Jubelablass auch von Reservaten absolvierte, nahm ausdrücklich Fälle der Bulle Coenae aus; daher Luther ganz richtig sagt, auch der grösste Ablass — und das war der Jubiläumsablass — könne von Reservaten jener Bulle nicht absolvieren. Es liegt am nächsten, die Bulle Leos X. von 1515 bezw. das an sie und die Instructio summaria sich knüpfende Volksgerede als Quelle für Luther anzunehmen, falls man nicht auf die Bulle Julius II von 1511 sowie auf Leos X. Bulle von 1517, die wenn auch nicht für die Thesen selbst, so doch für die Resolutionen Luther vorgelegen haben kann[1] [2]), rekurrieren will. Sicheres lässt sich nicht ausmachen. Die Bulle von 1515 erwähnte Fälle der Bulle Coenae. Die Absolutionsformel der Instructio summaria, die ja auf jener Bulle ruht, sagt daher auch (absolvo) a delictis etiam in litteris, quae in cena domini singulis annis publicantur, contentis. Es ist jene Stelle der einzige Punkt, da die Instructio die Bulle Coenae nennt, weshalb oben nicht sowohl sie selbst, sondern vielmehr das Gerede über sie, das sich hier ansetzen mochte, als Quelle genannt war. Ohne Erläuterung nämlich könnte jene Erwähnung missverstanden werden. Man darf jene Absolutionsformel nicht in Widerspruch mit

ältesten Anschauung, dass nur einmal im Leben völlige Vergebung erteilt wird, ziehen lassen. Dafür könnte sprechen, dass das semel in vita mitunter engstens mit in articulo mortis verbunden wird (cf. Walch XV 388, 436 Riederer III 73). Ein bedeutsamer Unterschied liegt freilich schon darin, dass nach jener alten Anschauung überhaupt nur einmal im Leben absolviert wird, nach der jüngeren aber auf Grund der betr. Bulle bez. des betr. Beichtzettels nur einmal. — Die Aufhebung sämtlicher Reservate in articulo mortis ist kirchenrechtliches Prinzip (cf. Hinschius V 373, Ferrari: Encyklopädia Ecclesiastica I s. v. absolutio 42) und die Bulle Coenae erklärte das ausdrücklich von ihren Fällen (cf. Ferrari a. a. O. 37) cf. auch Friedle: Ueber die absolutio a censuris in articulo mortis. Archiv für kathol. Kirchenrecht. 1873 S. 185 ff.

1) wenn es auch beachtenswert ist, dass Luther beide Bullen nicht erwähnt.

2) sie datiert vom 13. September (so richtig Walch XV 301), nicht vom 18. Oktober, wie Bratke 184 das 18 Kal. Oct. auflöst. Auch irrt Bratke, 194, wenn er vor der Bulle 1517 keine Ablassbulle Leos X. angiebt.

Luthers Aeusserungen bringen und dahin verstehen, als werde in ihr, und damit auch in der Bulle von 1515 von sämtlichen Fällen der Nachtmahlsbulle absolviert; das widerspräche der ganzen Tradition und würde Luthers Aussage in den Resolutionen zu einer bewussten Unwahrheit stempeln. Es sind vielmehr stillschweigend bestimmte Fälle, die in den Bullen namentlich genannt wurden[1]), der Kürze halber, vielleicht auch um gewisser Dupierung des Volkes willen, als unabsolvierbar vorausgesetzt. Es bestimmte die Instructio für die Ablassprädikanten, die Fälle durch textgemässes Vorgehen zu erläutern, welche durch die Kraft der Bulle absolviert werden könnten[2]): eine derartige Vorschrift hatte nur dann Bedeutung, wenn gewisse Clauseln observiert werden mussten. Darf man endlich die sogenannten Sermone Tetzels für diese Zeit heranziehen[3]), so hätte man urkundlichen Beweis, dass in den Erläuterungen thatsächlich die Reservate der Bulle Coenae besprochen wurden als irremissibel. — Dafür dass Luther sicherlich auch auf mündlicher Rede fusst, könnte man noch anführen, dass die erste Erwähnung der Bulle Coenae gerade in der Resolution zu der These[4]) steht, welche gegen die Schwätzereien des Ablasskrämers gerichtet ist, die Luther bekanntlich nicht selbst gehört hatte. Dass man über die Bulle — infolge der Ablässe — im Volke sprach und sie mit Furcht und Grausen ansah, beweist Hutten, der im Vadiscus von der Bulle sagt: eam ut nihil praeterea metuunt homines. (Böcking IV 244)[5]). —

1) cf. Löscher I 369, Walch XV 288 u. a.

2) cf. Gerdesius a. a. 87.

3) s. diese.

4) These 72.

5) cf. die Bulle 1515 Bl. Aij. Leo X. hat in der Bulle von 1517 ausdrücklich 4 Fälle der Nachtmahlsbulle von der absolutio semel in vita ausgenommen (Walch XV 288). Man vergleiche die reichhaltige Ablasslitteratur Walch XV 208, 272, 278, 304, 309, 340, 345, 352, 436, 476). Es fällt freilich auf, dass in der Instruktion Arcimbolds wie in der Albrechts die Bulle Coenae nicht genannt wird, aber die Instruktionen waren für sachkundige Leute bestimmt, die um jene Klausel wissen mussten. In der Absolutionsformel konnte die ausdrückliche Erwähnung der Klausel fehlen, wenn dieselbe erst dann in Kraft treten konnte, wenn die irremissiblen Fälle nicht vorlagen, im anderen Falle absolvierte der Beichtiger nicht.

Allein es gilt noch ein Bedenken zu lösen: ohne Rest gehen die Notizen Luthers über die Bulle Coenae nicht in die Ablasslitteratur auf. In dieser (einschl. der Bulle von 1515) begegnen als die Fälle, welche unter allen Umständen dem päpstlichen Stuhle vorbehalten werden, Verschwörung gegen den Papst, Tötung der Bischöfe oder Handanlegung an sie oder andere Prälaten, Fälschung apostolischer Briefe und Lieferung von Waffen und anderen Gegenständen an die Ungläubigen. Luther nun nennt Waffenlieferung an die Türken — dass er das in den Ablassformeln stehende infideles auf die Türken präcisiert, ist durchaus korrekt und den ursprünglichen Intentionen des Reservats entsprechend[1]) — Hinderung der Rompilger und Verletzung apostolischer Briefe. Das in der Mitte stehende Reservat nun gehört nicht zu den durch Ablass unabsolvierbaren — es ist mir in keiner Formel begegnet — wohl aber findet es sich bereits in den frühesten Fixierungen der Bulle Coenae Domini[2]), und wird auch in der die Fälle der letzteren aufzählenden Extravagante Pauls II. von 1468 genannt[3]). Da nun Luther von den ersteren keine gekannt hat, so bleibt nur der Schluss übrig, dass er, sei es durch das geistliche Recht sei es durch mündliche Kunde von jenem Reservat der Bulle Coenae wusste und dasselbe — sachlich unrichtig — auf gleiche Stufe setzte[4]) mit den Reservaten derselben Bulle, die ihm die Ablasslitteratur bezw. das an sie geknüpfte Gerede als irremissibel aufwies. Verständlich wird dieser Irrtum Luthers unschwer, wenn man den Faktor mündlicher Tradition und eine Neigung Luthers, in historischen Dingen zu nivellieren, in Rechnung zieht[5]).

1) s. Hausmann 144 ff. Die Bulle Coenae selbst sagt auch „Türken“ statt „Ungläubigen“.

2) s. Hausmann 95. Es ist § 4 der Bulle.

3) Extrav. lib. V tit. IX cp. 3 cf. Hinschius V 365.

4) Dafür spricht auch, dass Luther in seiner Glosse zu diesem Capitel spottend sagt: Wilch eyn ernst ding ist's etc. d. h. der Anstoss, den Luther an diesem Artikel nahm, deckt sich mit dem Ansatzpunkt seiner Polemik gegen die Fälle, die er aus der Ablasslitteratur kannte.

5) Die in meiner Dissertation über Luthers Schrift an den christlichen Adel vorgetragene Meinung (S. 84), Luther habe 1520 die Bulle vor sich gehabt, ist nach Obigem zu korrigieren.

Werden somit die Ausserungen Luthers über die Bulle Coenae Domini aus der Ablasslitteratur mit der angegebenen Ergänzung verständlich, so reicht dieselbe nicht mehr aus für die Erklärung der in der Kirchenpostille begegnenden Erwähnung. Denn der Gipfelpunkt päpstlicher Arroganz, deren Typus die Bulle ist, wird hier pointiert in die „Verbannung und Verfluchung von Königen, Fürsten und allem, was hoch und herrlich ist auf Erden". In dieser Zuspitzung hat Luther bisher dieselbe nicht erwähnt; dass die Bulle eine Exkommunikationsbulle war, spricht er hier erstmalig aus[1]). Die Ablasslitteratur hatte keinen Grund, diesen Punkt herauszustellen, die Publizistik berührte denselben auch nicht; so wird Luther auf Grund persönlicher Einsichtnahme in die Bulle zu jener Erwähnung veranlasst sein. Er hat die Bulle auf der Wartburg gehabt, als er an seiner Predigt über den 3. Adventssonntag arbeitete; spiegelt sich in der Postille wieder, was ihn bewegte, so wird verständlich, warum er gerade jenen Punkt an der Bulle heraushebt; ihr Charakteristikum war ja seine Rezeption unter die Schar der Verdammten. Somit fällt jene Predigt zeitlich nach der Kenntnisnahme der Bulle, vielleicht mit der Arbeit an ihr zusammen; nach allen Anzeichen — halten wir einmal zunächst daran fest — datiert letztere von Ende 1521 Anfang 1522[2]), die Predigt hingegen kann aus von Bossert[3]) geltend gemachten zwingenden Gründen nicht vor dem 13. Januar entstanden sein.

Doch vielleicht lässt sich noch näher bestimmen, wie und wann die Bulle auf die Wartburg kam und dann die Datierung ihrer Uebersetzung modifizieren: In einer Untersuchung über den Dialog „Neu-Karsthans"[4]) hatte ich die Vermutung ausgesprochen, Spalatin habe die bereits Mai bis Juli bekannt gewesene Bulle zurückgehalten, um Luther vor Unvorsichtigkeiten zu bewahren, und dieser habe erst bei dem heimlichen Besuche in Wittenberg

---

1) W. I 620 wird das öffentliche Vorlesen der Bulle ausdrücklich auf das reservari allein bezogen gedacht.

2) cf. W. VIII 691.

3) cf. Stud. u. Krit. 1897 S. 347 f.

4) Zeitschrift für deutsche Philologie 1897 Heft 3 S. 302 ff.

dieselbe kennen gelernt und in sein Patmos mitgenommen. Diese Vermutung gewinnt an Wahrscheinlichkeit, wenn die im Neu-Karsthans erwähnte Bulle Coenae Domini thatsächlich die Bulle von 1521 ist; das aber ist der Fall aus denselben Gründen, die bereits für Luthers Citate derselben in Betracht kamen. Hutten, dessen Autorschaft für den Dialog „Neu-Karsthans“ ich wohl als bewiesen betrachten darf, erwähnt vor dieser Schrift die Bulle Coenae Domini nur als Typus päpstlicher Arroganz in Reservaten; in seinem Dialogus Bulla sive Bullicida wie auch in der Trias Romana behandelt er sie unter diesem Gesichtspunkte[1]). Dass sie Exkommunikationsbulle war, hat Hutten noch nicht gewusst. Im Neu-Karsthans aber heisst es: „Aber yetzund ist der geistlich straff scherpffer dann keins tyrannen grymmigkeit, als man schynbarlich sicht in des bapst bullen, die all grün donerstag zu Rhom gelesen würt, die hat mir (Sickingen) Hutten verteütschet, und ich find bei sechtzigerley menschen, die in derselbigen bullen durch den Bapst järlich verbannet werden“, d. h. hier ist die Verdammung der Häretiker offenbar das Charakteristikum der Bulle. Folgt daraus aber aus den oben bei Luther geltend gemachten Gründen[2]) die persönliche Einsichtnahme in die Bulle, so wird es die von 1521 sein, die, ein prächtiges Agitationsmittel, von Hutten bei der auch im Sommer 1521 noch fortgesetzten Lektüre nach Tisch seinem ritterlichen Freunde vorgelesen wurde. Ist aber die Bulle darnach etwa Ende April oder Mai in Worms bekannt gewesen, wie kommt es, dass Luther trotz der engeren Beziehungen zu dem dortigen Kreise erst so spät um sie weiss? Es fällt fast auf, dass er sie nicht schon in Worms kennen lernte; hat er sie nun vor Januar nicht erwähnt, so wird der Schluss nahezu zwingend, dass er sie in Wittenberg Anfang Dezember kennen lernte[3]). Denn wer sollte sie ihm, nachdem sie fast ein halbes Jahr ihm verborgen geblieben war, nun plötzlich über-

1) cf. Böcking IV 326, 244.

2) zu welchen noch hinzukommt das „ich find bei sechtzigerley etc.“, das nur ein persönlicher Kenner sagen konnte.

3) Auch Bossert a. a. O. 350 Anm. 4 urteilt: „die Nennung seines Namens in der Bulle wurde ihm wohl in Wittenberg mitgeteilt“, giebt aber nicht die genaue Begründung.

mittelt haben, wenn nicht er sich selbst? Und wer wird ihm die Bulle vorenthalten haben, wenn nicht der vorsichtige kurfürstliche Hofprediger?

Allein, wie kommt es, dass Luther, wenn er schon Mitte Dezember — er war vom 2.—10. Dezember von der Wartburg fort — um die Bulle wusste, sie erst in einer Predigt nach dem 13. Januar erwähnt? Es ist ja möglich, dass er sie schon vor sich hatte, als er an der Predigt über das Evangelium des 2. Advent arbeitete, aber wahrscheinlich ist es nicht; Luther hätte gewiss die Bulle schon in dieser Predigt erwähnt, wie er sonst sofort wiedergiebt, was ihn bewegt — und die Bulle hat ihn bewegt, das beweist ihre Uebersetzung. Wahrscheinlich hat Luther allerdings in Wittenberg die Bulle kennen gelernt, aber sie nicht persönlich mitgenommen, sondern sich schicken lassen. Nun schreibt Luther unter dem 17. Januar 1522 an Spalatin: Omnia[1]) accepi — und jetzt wird klar, warum er in der Predigt über das Evangelium des 2. Advent die Bulle nicht erwähnt, sondern erst in der folgenden Predigt. Die Uebersetzung der Bulle kann dann nicht vor Mitte Januar angesetzt werden, wogegen die Beziehung auf Neujahr nicht spricht — sie ist symbolisch gemeint — wofür sich aber geltend machen lässt, dass Luther in den zwei Briefen von Ende Dezember nach der Rückkehr aus Wittenberg, in denen er über seine Thätigkeit spricht[2]), nur die Arbeit an der Postille und die Bibelübersetzung erwähnt[3]). —

Da mir ein Exemplar der Bulle Coenae Domini, wie sie Leo X. 1521 redigiert hatte — sie wird nur handschriftlich verbreitet gewesen sein[4]), — nicht vorlag, konnte ich Luthers Uebersetzung nicht am Original prüfen. Jedoch war von vorneherein zu erwarten, dass Leo X. zum grossen Teile nur die fixierte Form

---

1) d. h. das Zugesandte.

2) cf. Enders III Nr. 472 und 473.

3) Ende Juli ist die Luthersche Schrift in Constanz bekannt gewesen; Johannes Botzheim schreibt darüber an Vadian (cf. Mittheil. zur vaterl. Geschichte hg. vom hist. Verein St. Gallen XXV S. 442) Das Charakteristikum der Bulle ist hier: acerrima.

4) Dass sie trotzdem in Worms bekannt wurde, wird aus der politischen Situation verständlich.

seiner Vorgänger wiederholte; eine Vergleichung der Uebersetzung Luthers mit der Nachtmahlsbulle Julius II. von 1511[1]) bestätigt diese Vermutung: die beiden Bullen decken sich inhaltlich, nur dass § 10 einen Zusatz trägt und in § 1 unter die Zahl der Exkommunizierten auch Luther mit seinen Anhängern und Begünstigern aufgenommen ist. Formell finden sich nur unbedeutende Differenzen, die sich unschwer teils aus Uebersetzungsfreiheit Luthers, teils aus anderer Fassung der Bulle Leos X. erklären lassen, sodass im letzteren Falle Luther getreuer Uebersetzer ist.

Wenn Luther in § 1[2]) „gonner, auffhalter unnd ruckhalter", hingegen die Bulle Julius II. nur fautores, receptatores bietet, so wird nicht ein erklärender Zusatz Luthers anzunehmen sein, sondern im Original ein defensores[3]) gestanden haben. Jedoch erklärend hinzugesetzt durch Luther ist das Wort „Apostel" vor Petri und Pauli[4]). — In § 2 liest die Bulle Julius II. et alios qui, während Luther sagt „sonderlich die"; es ist aber sehr möglich, dass er hier seiner Vorlage getreulich folgt, sofern die Formel Pauls III. wie Urbans VIII. hier ein praecipue aufweist[5]). Luther hingegen wird die Umstellung des consilium vor auxilium in der Uebersetzung vorgenommen haben, da Julius II. wie Paul III. die gegenteilige Stellung bieten[6]). — In § 4 hat Luther gegenüber der Bulle Julius II. eine sachlich unbedeutende Erweiterung — es fehlt bei Julius II. ein sub nomine ejusdem Romani Pontificis —, die aber aus Pauls III. Bulle als im Original Leos X. vorhanden sich wahrscheinlich machen lässt. — In § 6 giebt Luther das in allen Bullenformularen gleichmässig sich

---

1) cf. dieselbe im Bullarium Romanum 1860 Bd. V 491; ebda. Bd. VI 219 die Formel Pauls III.; Mirbt 194 ff. für die Bulle Urbans VIII.

2) Bei ihm „das ander Capitel", da er die Einleitungsform als „das erst Capitel" zählt.

3) Luther übersetzt in § 6 defendere mit „ruckhalten."

4) Ueber derartige ehrende Zusätze s. Szamatolski: Huttens deutsche Schriften 1891 S. 38 ff.

5) s. a. a. O.

6) Vielleicht haben hier §§ 10 und 11 eingewirkt, wo auch im Lateinischen auxilium nach consilium gesetzt ist.

findende conditionis et status durch das einfache „stand“ wieder [1]). In § 7 stellt Luther in der Uebersetzung „rauben“ vor „nehmen“, während Julius II. und Paul III. — also auch wohl Leo X. — wohl capiunt, spoliant lasen [2]). — In § 9 ist Luther ein Uebersetzungsfehler begegnet. Er sagt: „Item wir vorbannen und vormaledeyen alle, die da umb yhrer sach und geschefft willen, schlahen, lemen odder todten odder gutter berauben denen, so durch sich selbs odder durch ein andern odder andere personen, sie sein geystlich odder weltlich, tzum Romischen hoffe lauffen“ etc. Dass man durch einen anderen nach Rom laufen kann, klingt seltsam, hat auch im lateinischen Text nicht gesagt sein sollen, der vielmehr auch die Anstifter zum Mord — durch einen anderen ermorden lassen, giebt einen verständlichen Sinn — unter die Exkommunikation stellen wollte [3]). Der lateinische Text [4]) stellte freilich sein per se vel alium derartig in die Mitte, dass es missverständlich bezogen werden konnte. — In § 10 wird gleichfalls die zweideutige Stellung des pertinaciter Luther veranlasst haben, zu übersetzen: „sich halsstarrig vermessen, zu entziehen“, während es naturgemässer ist, das Adverb zu subtrahere zu ziehen [5]). Die Worte nach „geystlichen personen“ bis „ausz was ursach es wolle“ müssen der Bulle Leos X. eigener Zusatz gewesen sein,

1) In § 10 hingegen u. 14 übersetzt er die gleichen Worte durch „stand und wesen“.

2) Um der Tautologie willen vermute ich, dass die im Bullarium stehende Lesart *r*apiunt Druckfehler ist. Im anderen Falle hätte Luther in der Eile der Uebersetzung capiunt statt rapiunt gelesen.

3) cf. Hausmann 150 ff. Aus der Bulle Urbans VIII wird die Sachlage vollends deutlich s. Mirbt 196, 197.

4) Er lautet bei Julius II. — und zweifellos ebenso bei Leo X., da Luthers Uebersetzung sich im Uebrigen wörtlich mit dem lateinischen Text Julius II. deckt —: Item excommunicamus et anathematizamus omnes illos qui per se vel alium seu alios quascumque personas ecclesiasticas vel saeculares ad Romanam curiam . . recurrentes . . . prosequentes aut procurantes . . . verberant etc. Wenn Luther zwischen alios und quascunque personas den Einschnitt nicht bemerkte, dürfte er sehr eilig gearbeitet haben, was vortrefflich zu der obigen Annahme passen würde, dass nur kurze Zeit zwischen Ankunft der Bulle auf der Wartburg und ihrer Uebersetzung lag.

5) Es heisst: qui . . . pertinaciter subtrahere seu quomodolibet recedere praesumunt.

sie finden sich bei Paul III. in ähnlicher Form[1]). — In § 12 übersetzt Luther das in allen Bullen sich findende alma urbs durch das einfache „die stad Rom". Sehr wahrscheinlich ist am Schlusse dieses Abschnittes Luther wiederum ein Uebersetzungsfehler begegnet. Das lateinische terras et loca vel iura ad ipsam Romanam Ecclesiam spectantes et pertinentes et adhaerentes ac fautores et defensores eorum seu in his dantes eisdem auxilium, consilium vel favorem bei Julius II. könnte von Luther wiedergegeben sein durch „land und recht, zu der Romischen kirchen gehörig und anhengig und zustendig, auch alle, die solchen gunst, schutz, hulff und radt datzu geben". Das „anhengig", das im Lateinischen keine andere Parallele hat, wird durch falsche Beziehung des adherentes entstanden sein[2]); allein mit voller Sicherheit lässt sich das nicht behaupten, da die übrigen Bullen abweichen, zudem noch eine Umstellung anzunehmen wäre (adherentes vor pertinentes) und endlich die Schlussworte bei Luther stark verkürzt wiedergegeben wären. — Die Uebersetzung von §§ 13 und 14 lässt sich nicht kontrollieren[3]), erst mit den Schlusssätzen „dawidder soll nichts helffen" etc. bewegt sich die Bulle wieder in altem Geleise. In dem ersten Abschnitt[4]) hat Luther das Wort „wirden" am Anfang stehen, während Julius II. und Paul III. — also auch wohl Leo X. — es am Schlusse der Periode bringen. In dem 2. Abschnitt findet sich ein bei Julius II. und Paul III. am Schlusse stehendes et quae quo ad hoc penitus tollimus et omnino revocamus von Luther unübersetzt, doch wird es fraglich sein, ob die Bulle Leos X. diesen Zusatz aufwies. — In Abschnitt 4 hat Luther die zweifellos[5]) im Original vorhandenen Worte ordinibus, etiam mendicantium wiedergegeben durch „auch den Bettelorden", während die korrekte Uebersetzung, wie aus dem Zusammenhang klar erhellt, lauten würde: „den Orden, auch den Bettelorden", deren besondere Hervorhebung durch die Geschichte

1) s. § 13 in dessen Bulle.

2) Die Ablösung des et durch ac könnte die Trennung veranlasst haben.

3) § 13 entspricht sachlich § 14 bei Urban VIII., § 14 dem § 12 und 13 desselben, doch ist die Form beide Male sehr verschieden.

4) Nach den Absätzen in W. VIII gerechnet.

5) sie finden sich bei Julius II. und Paul III.

ihrer Privilegien hinlänglich motiviert ist. In der Einleitung dieses Abschnittes könnte Luther das et quaevis derogatoriae fortiores et efficaciores et insolitae clausulae apparerent, welches er wohl gelesen haben wird [1]), sachlich nicht unrichtig frei erklärend wiedergegeben haben durch: „und ob drynnen erfunden wurden dize unbreuchliche tzusetze, das der auffhebenden briefe recht stercker und krefftiger ist denn der auffgehabenen, ob dieselbigen wol auch alle ander tzuvor auffheben", doch liegt auch die Möglichkeit vor, dass das Original eine weitere Form bot. — In Abschnitt 7 am Schlusse wird das „predigen" Uebersetzung des im lateinischen Original vorhanden gewesenen nuntient sein, wie es zwar nicht Julius II., wohl aber Pauls III. Bulle enthielt. Die beiden letzten Abschnitte enthalten die übliche Schlussformel. — Das Gesamturteil, mit welchem Luther die Herausgabe begleitete, ist die Herausstellung der Diskrepanz der Bulle mit den Worten Jesu. An dieser Norm hatte er auch die Bannbulle gemessen [2]). Statt zu segnen, wie es geziemend wäre für den, der sich Christi Statthalter zu sein rühmt, flucht sie, statt zu geben, mehr selbst als verlangt wird, bannt sie jeden, der ihrem Urheber etwas nehmen will [3]).

Damit verharrt Luther auf dem Standpunkte der lediglich religiösen Beurteilung der Bulle, von dem er ausgegangen war [4]); geändert hat sich nur der Grad der Wertung. Diese lediglich religiöse Schätzung, die ausgehend von der eigenen mühsam erkämpften Position in jener Bulle ihr absolutes Gegenteil erblicken musste, in ihr, sofern sie sich der eigenen Christlichkeit bewusst war, daher nur ein Machwerk des Antichrists sehen konnte, musste sich naturgemäss einem geschichtlichem Verständnis derselben verschliessen. Die absolut religiöse Wertbeurteilung musste zur absoluten Negation derselben führen, Mittelstufen in der Art von Entschuldigungen etwa oder Annahme von Missverständnissen hatten keinen Platz. Nur einmal, bei der ersten Erwähnung der Bulle, hat Luther ein historisches Urteil

1) Es findet sich bei Julius II. und Paul III.
2) s. diese.
3) cf. W. VIII 705 ff.
4) s. oben.

über dieselbe gefällt, d. h. er hat ihre Rigorosität, die im Contrast zu sonstiger Laxheit der Curie sein religiöses Bewusstsein affizierte, geschichtlich zu verstehen gesucht. Die Devotion des Mönches gegenüber dem römischen Stuhl suchte den empfundenen Widerspruch durch die Geschichte auszugleichen: „so heilig handelte damals die Kirche, dass sie, indem sie Gottes Gebote — eben das, was durch die Indulgenzen jetzt vergeben wurde, — hielt zuerst, auch so kleine Dinge mit solcher Strenge zügeln wollte. Es gab ja noch nicht jene Hydra und Hölle von Simonie, Lust, Pomp und sonstiger Greuel in der Kirche“ [1]). Er verlegt also hier die Bulle gleichsam in die gute alte Zeit der Kirche und lässt aus der Degeneration derselben den Contrast, den er empfand, resultieren. Die stark religiöse Motivation auch dieses geschichtlichen Urteils liegt auf der Hand; daher hat er dasselbe auch, jemehr seine religiöse Position im anticurialistischen Sinne sich festigte, fallen lassen und um eine Ergänzung und Berichtigung nicht Sorge getragen. Die Gegenwart wird anders urteilen und die Bulle als Ganzes wie in ihren einzelnen Fällen aus geschichtlichen Situationen erwachsen zu verstehen suchen [2]), doch wäre es unbillig, ein solches Urteil schon von Luther zu verlangen. Er hat geurteilt, wie seine Zeit zu urteilen pflegte, subjectiv, religiös, ja selbst der spezielle Ansatzpunkt seiner Urteile über die Bulle war im Milieu gegeben, Hutten hat an demselben Punkte seine Polemik eingesetzt, und aus seiner Aeusserung war zu schliessen, dass das Volksurteil ebendort seinen Ausgangspunkt nahm. Nur soll das nicht verkannt werden, dass es die machtvolle Kräftigkeit des Heilsbewusstseins war, die Luther zu einer Schärfe des Urteils weitertrieb, wie es das Volk und selbst der feingebildete Hutten nicht zu geben vermochte, weil ihnen jene abging.

V.

Das sogenannte apostolische Glaubensbekenntnis.

Als Luther im Augustinerkloster zu Erfurt in schwerster körperlicher und seelischer Pein darnach rang, „einen gnädigen

1) W. I 620.

2) cf. §§ 12—15 bei Hausmann darüber.

Gott zu kriegen", gehörte zu den Faktoren, welche in milder seelsorgerlicher Zucht ihn allmählich dem Angst- und Schreckensgefühl entrissen, auch die Stimme eines alten Klosterbruders, die ihn hinwies auf das Wort: „ich glaube an eine Vergebung der Sünden" [1]). Es war ein Wort des apostolischen Glaubensbekenntnisses, welches dem Verzagenden Trost gab. Es war ihm wie eine neue Offenbarung, als er es vernahm, und doch hat er es damals nicht erstmalig gehört, es stand in der Schätzung seiner Kirche an höchster Stelle vermöge des Ursprungs, den man ihm beilegte, war Lehrstoff des Schulunterrichts [2]) und wurde durch liturgische Verwertung den Gläubigen und besonders dem Priester [3]) — und Luther war ein solcher — stetig in Erinnerung gebracht. Aber es lag eingekapselt unter einer Masse von Satzungen zumeist rechtlicher Natur, die das aktuelle praktisch-religiöse Interesse in Anspruch nahmen, auf der Kanzel erwähnte man es kaum [4]), und so war es für die Religiosität, wie man sie damals verstand, bedeutungslos geworden; so hatte auch der homo religiosus Luther es bisher nicht zu werten verstanden. Erst die Erschütterung des eigenen Ichs liess ihn dasselbe schätzen, von sich selbst aus, subjektiv gewann er ihm Bedeutung ab, nicht etwa wurde eine solche objektiv ihm nahe gebracht.

Diese innerste Verbindung der persönlichen religiösen Erlebnisse mit dem überkommenen Symbol, wie sie im Kloster zu

1) cf. Köstlin I 76, Kolde I 58f. Der Bericht geht auf Melanchthon zurück. cf. ferner Hering: Luther und die Mystik S. 6, Harnack D. G. III³ 738.

2) cf. v. Zezschwitz: System der Katechetik II 1 S. 130 und Monrad: Die erste Kontroverse über den Ursprung des apostolischen Glaubensbekenntnisses 1881 S. 180.

3) Das Apostolikum war Taufsymbol und wurde ausserdem in den Horen (in der Prim und im Kompletorium) gebraucht. cf. Kattenbusch: Luthers Stellung zu den ökumen. Symbolen 1883 S. 1 Anm. 1. v. Zezschwitz a. a. O. 125ff. Thieme: Aus der Geschichte des Apostolikums 1893 S. 5.

4) cf. die Worte des Mathesius in seiner 6. Predigt über Luthers Leben: „auf der Kanzel kann ich mich nicht erinnern, dass ich in meiner Jugend . . . die 10 Gebot, Symbolum, Vaterunser oder Taufe gehört hätte." cf. Mathesius Predigten Nürnberg 1566 Bl. LXIII auch bei Marheineke: Geschichte der deutschen Reformation ²6.

Erfurt erstmalig auftritt, ist typisch geblieben für die Folgezeit[1]). Niemals wird von Luther das Apostolikum, losgelöst von ihn bewegenden religiösen Gedanken, gleichsam objektiv als geschichtliche Grösse eingeführt, sondern stets zur Illustration, Bekräftigung und Autorisierung religiöser Wahrheiten. Und wo er, wie in der „kurzen Form der 10 Gebote, des Glaubens und des Vaterunsers" von 1520 traditionell beeinflusst ist in der Zusammenstellung gerade dieser drei Stücke[2]), da zeigt die Interpretation eine Lebendigkeit subjektiven Empfindens, die ihres gleichen sucht, die die überkommene tote Schlackenmasse in den praktischen Lebensbedürfnissen dienendes Metall umzusetzen vermochte. Der Subjectivität der Auffassung aber entspricht es, dass dieselbe bei Verwertung einzelner Sätze des Symbols in der Auslegung variiert je nach den Luther bewegenden Gedanken; es entspricht ihr ferner eine gewisse Einseitigkeit der Verwertung, sofern der für Luther in der uns beschäftigenden Zeit bedeutsame Ideenkomplex nach bestimmter Richtung gravitiert. Berufungen auf Sätze des Apostolikums, die später begegnen, fehlen in unserem Zeitabschnitt, weil die Saite in Luthers Innerem noch nicht klang, oder wenigstens noch nicht bedeutsam genug klang, um sie in Bewegung zu setzen. So darf es nicht Wunder nehmen wenn — abgesehen von der Gesamtauslegung — nur Sätze des sogenannten dritten Artikels in Luthers Schriften begegnen[3]). Ueber Trinität und Unität, über Gottheit und Menschheit Christi stritt man ja damals noch nicht, während Gedanken über die Kirche, die communio sanctorum, Sündenvergebung, ja selbst über das ewige Leben im Centrum des aktuellen Interesses standen.

1) Und zwar für die ganze Folgezeit s. den Nachweis bei Kattenbusch a. a. O.

2) cf. seine eigenen Worte und Gottschick: Luther als Katechet S. 5, 9.

3) Es sei hier auf die Parallele bei Augustin hingewiesen, in dessen Symbolerklärung der dritte Artikel weit im Vordergrund steht, und zwar aus denselben Gründen wie bei Luther (cf. Harnack D. G. ^{3}III 218). Beide bewegten dieselben Interessen. An der Stellung zum Symbol lassen sich die Nüancierungen der Lutherschen Frömmigkeit vorzüglich messen, wie überhaupt jeder Frömmigkeit, der das Symbol nicht erstarrt ist.

Vielleicht verband sich mit dem persönlichen aktuellen Interesse auch eine unbewusste Anpassung an das Milieu. In der damaligen Publizistik scheint nur der Artikel sancta ecclesia catholica eine Rolle gespielt zu haben[1]). Erst in der Wartburgzeit im Magnificat[2]) und namentlich der Kirchenpostille[3]) begegnen Bezugnahmen auf Sätze des sogen. ersten und zweiten Artikels. Aber es ist beachtenswert, dass in allen Fällen der Bibeltext ihm dieselben nahelegte, also etwas ausser ihm Liegendes, nicht die unmittelbare religiöse Erfahrung. Der autoritative Charakter des Symbols, den er benutzt, um das Verständnis biblischer Wahrheiten zu erläutern tritt hier der persönlichen Gewissheit voran, ohne dass ihm selbst freilich dieser Gradunterschied bemerklich geworden wäre.

Die ihm im Kloster am Apostolikum aufgegangene Gewissheit hat Luther ausdrücklich zu wiederholen noch einmal Gelegenheit gehabt. Es galt seinen Satz: Niemand sein die Sund vorgeben, er gläub denn, dass sie ihm vorgeben werden, wenn ihn der Priester absolviert (cf. W. I 542, 544) gegenüber der Verdammung in der Bannbulle aufrecht zu erhalten. Luther verteidigt ihn in seiner Schrift: „Grund und Ursach aller Artikel etc." auf indirektem Wege. Besteht die Verdammung zu Recht, so fällt der „Artikel des Christenglaubens, da alle Christen sagen: ich gläub in den h. Geist, ein h. christlich Kirche, Vorgebung

1) s. die unten angegebenen Stellen, die einzigen, die mir aufgestossen sind; ich glaube nicht, dass sie erst durch Luthers Verwendung dieses Artikels hervorgerufen sind, was an sich möglich wäre. Wie das Folgende zeigen soll, ist die Bemerkung von Kattenbusch a. a. O. 7, dass Luther die Symbole „am öftesten einfach thetisch ohne jede Bezeichnung auf die Kämpfe der Zeit ins Auge fasst", für die Zeit bis 1521 nur für das Magnifikat u. die Kirchenpostille zutreffend.

2) W. VII 574. Die Worte des Magnifikat „der da mechtig ist" legten Luther eine kurze Bezugnahme auf das „ich gleub in got vatter, den almechtigen" nahe.

3) EA. 10,² 138: Luther beruft sich auf den Artikel: „der geporn ist von Maria der Jungfrauen" zum Beweis, dass der Geburtsakt bei der Maria geschehen sei „wie anderen Weibern". Sein Text Lc. 2, 1—14 hat diese Betrachtung, die also nicht von innen heraus entwickelt wurde, veranlasst. (cf. auch EA. 10,² 160. EA. 7,² 218 und 10,² 85, 229.)

der Sund.“ „Denn dieser mein Artikel nit anders lehret, denn dass wir gläuben sollen Vorgebung der Sund, gleichwie der christgläubige Artikel lautt“ [1]). Der Nachdruck liegt offenbar auf dem „ich gläube in“ d. h. der Applizierung des Lutherschen Glaubensbegriffes auf das Objekt der Sündenvergebung. Damit aber bewegt sich seine Argumentation auf der Linie weiter, deren Anfangspunkt im Erfurter Kloster anhebt [2]). Augenscheinlich überspannt Luther den im Symbol vorliegenden Glaubensbegriff im Sinne des seinigen. Letzterer steht im fest, und er findet ihn in ersterem wieder, nicht etwa umgekehrt. Das Symbol hat in seiner Fixierung auf die bei Luther vorliegende streng antithetische Fassung des Glaubens (im Gegensatz zu eigenem Thun) nicht reflektiert, ihm war der Inhalt des Geglaubten die Hauptsache [3]), während es die Bestimmung des Glaubens qua solchen in der schillernden Unbestimmtheit liess, die seiner Zeit eigen war, immerhin stark der Seite zuneigte, auf welcher Luthers Gegner standen. —

Noch ein zweites Mal in derselben Schrift konnte Luther dem Papsttum Verleugnung des Apostolikums vorwerfen. Indem er daran festhält, dass dem Papste kein Recht zustehe, Glaubensartikel zu setzen, macht er einige dieser päpstlich autorisierten Artikel lächerlich. So hat man im Lateranense [4]) beschlossen, die Seele des Menschen sei unsterblich, „denn es war vergessen in dem gemeinen Glauben, da wir alle sagen: ich gläub ein ewiges Leben“ [5]) d. h. man hätte sich an den vorhandenen Glaubensartikeln, die unumwunden als solche von Luther anerkannt werden, genügen lassen sollen. Aehnlich sagt er in der Kirchenpostille bei Besprechung von Tit. 2, 13: Daraus klärlich bewähret wird,

1) cf. W. VII 371. Direkt veranlasst durch diese Einführung des Apostolikums ist die Erwähnung desselben bei Melanchthon in den loci (ed. Kolde S. 204). Mel. erwähnt den betr. Satz der Bulle und das „credere remissionem peccatorum“.

2) Man hat später katholischerseits gesehen, dass diese Verwertung des Symbolwortes durch Luther das Beichtwesen thatsächlich aufhob. s. Thieme a. a. O. 20.

3) s. dar. Harnack: Das apostol. Glaubensbekenntnis 20. A. 1892.

4) s. dieses.

5) cf. EA. 24, 130 W. VII 425.

dass die Seele unsterblich sei, ja auch der Leib wiederkommen muss; wie wir im Glauben beten: Ich gläube eine Auferstehung des Fleisches und ein ewiges Leben. (EA. VII² 163) Offenbar hat er die „Auferstehung des Fleisches" grob-sinnlich gedacht, die beiden letzten Glieder des 3. Artikels verbürgten ihm das Wiederkommen des ganzen Menschen, das letzte das der Seele, das vorletzte das des Leibes, den er vom Fleische hier nicht unterscheidet. (cf. W. VII 219, 28 „Leyb oder Fleysch").

Alle übrigen Erwähnungen des Bekenntnisses bei Luther konzentrieren sich um die Worte: „h. christliche Kirche, Gemeinschaft der Heiligen". Diese Thatsache liegt darin begründet, dass Kirche und Heilsweg im Romanismus in so enger Verbindung standen, dass eine Erneuerung des letzteren den Begriff der ersteren notwendig umgestalten musste. Und wer sich die Expansivkraft der römischen Kirche, alle Gebiete zu durchdringen, vergegenwärtigt, der begreift, warum am Kirchenbegriff Luthers neuer Heilsbegriff in erster Linie praktisch werden musste, und wird verstehen, welches Interesse Luther hatte, seinen Kirchenbegriff durch Berufung auf das apostolische Symbol zu salvieren. Er selbst ist sich nicht bewusst gewesen, etwas Neues mit der Fassung seines Kirchenbegriffes zu bringen, er hat auch in erster Zeit sich und die Vertreter des Romanismus auf gleichem Boden stehend geglaubt, und als er der bestehenden Discrepanz inne ward, hat er sich nicht als Träger neuer Wahrheiten angesehen, vielmehr die Gegner als vom uralten Wege abbiegend, den er zu gehen überzeugt war[1]). So erklärt sich jenes eigentümliche schwankende Verhalten Luthers in seiner ersten Zeit, Devotion vor Rom wechselt mit schroffster Rücksichtslosigkeit[2]). So versteht sich die feierliche Erklärung[3]) in seinem Appel ans Conzil 1518: contra unam sanctam et Catholicam et apostolicam ecclesiam nihil dicere intendo. Mit Absicht sind die feierlichsten Ehren-

1) cf. Kattenbusch a. a. O. 58. Kolde: Luthers Stellung zu Konzil und Kirche 31ff.

2) Seine Gegner haben das wohl gemerkt; so sagt z. B. Catharinus in seiner zweiten Schrift: modo papam admittit, modo negat (Luther).

3) W. II 37.

titel im Anschluss an das geheiligste Symbol[1]) gewählt und die Einigkeit Luthers mit der empirischen römischen Kirche ist hier ausgesprochen. Thatsächlich aber waren damals schon die Bande, die ihn an die römische Kirche, sowie dieselbe selbst sich verstand, sehr stark gelockert. Doch die volle Klarheit kam erst in Leipzig, ohne aber, wie gesagt, als Neuheit empfunden zu werden. Wohl aber weiss er jetzt, dass seine Gegner von ihm abweichen. Die erste Aeusserung, in welcher er das apostolische Symbol zu dem Begriff der Kirche in Relation setzt, kehrt deutlich ihre Spitze gegen sie. In der Resolution zu seiner 13. These für die Leipziger Disputation ist sie ausgesprochen. Bekanntlich deutet hier Luther die Worte Mt. 16, 18 Tu es Petrus, die Hauptstütze der Romanisten für das ius divinum des Papsttums, nicht auf Petrus qua homo sondern qua revelationis paternae auditor auf Grund der Worte Christi: caro et sanguis non revelavit tibi sed pater meus, qui est in coelis[2]). Dann aber kann auch die successionelle Kraft dieser Worte nicht auf Menschen qua solche gehen, ut nunc aliqui (wohl besonders Eck und Dungersheim) somniant, sondern nur auf die Träger der göttlichen Offenbarung. Diese aber sind quia de nullo privato homine certi sumus habeat nec ne revelationem patris[3]), die Kirche. Sie ist Petrus und der Empfänger der Schlüsselgewalt. So sagt auch das Symbol, welches feststeht: credo ecclesiam sanctam, communionem sanctorum.

Den Ausdruck communio sanctorum zur Bezeichnung der Kirche hat Luther schon in seinen ältesten Psalmenvorlesungen

---

1) Die Formel una s. e. c. kommt in Symbolen vor. cf. Hahn: Bibliothek der Symbole ^{3}155, 338; doch war wohl diese Fassung, wie Luther sie gebrauchte, stehende Formel. cf. z. B. das Ketzergericht gegen Joh. v. Wesel in Z. D. G. 1897/98 2. Heft 167, 169, wo die Frage credis unam s. e. c. zweimal begegnet. cf. Haussleiter dazu ebda. S. 345.

2) cf. W. II 190.

3) Diese Motivierung an sich war gut kirchlich; denn gerade aus der persönlichen Ungewissheit des Individuums über sein Heil begründete man die Notwendigkeit des Gebrauchs der kirchlichen Heilsmittel. Bei näherer Fassung aber dieser Heilsmittel traten die Differenzen zwischen Luther und der Kirche zu Tage.

gebraucht[1]), aber noch nicht in Beziehung zum Apostolikum gesetzt, weil er seinen Kirchenbegriff noch nicht klar herausgebildet hatte und daher einer Apologie desselben noch nicht bedurfte. Denn das Symbol soll an obiger Stelle[2]) den Kirchenbegriff Luthers gewährleisten; das geschieht, indem die communio sanctorum als erläutender Beisatz zu ecclesia sancta gefasst wird. „Die ganze Welt, sagt Luther, bekennt, sie glaube, dass die h. katholische Kirche nicht Anderes sei als die Gemeinschaft der Heiligen.“ Indem letztere als die Gläubigen gedacht sind, ist der Beweis auf Grund des Symbols geschlossen. Doch Luther weiss auch eine patristische Autorität für seine attributive Fassung der communio sanctorum auf seiner Seite. Rufin in seiner expositio symboli[3]) erwähnt die communio sanctorum nicht, folglich, so schliesst Luther, wurde „vor alters“ dieser Artikel[4]) nicht gebetet, sondern er war wohl Glosse zur Erklärung der ecclesia sancta Catholica, drang dann im Laufe der Zeit in den Text und wird jetzt mitgebetet[5]). Emphatisch schliesst er: o wie notwendig und gut war diese Recipierung der Glosse, wegen derer, die heute Kirche alles Andere nennen als communio sanctorum! — So ist also nicht Erasmus[6]), sondern Luther der erste, welcher bemerkt hat, dass Rufin eine kürzere Formel kannte als die jetzt geläufige[7]). Luther macht auf einen späteren Zusatz aufmerksam,

1) cf. Dieckhoff: Die Stellung Luthers zur Kirche und ihrer Reform vor dem Ablassstreit 1883 S. 5ff.

2) Dieselbe citiert Eck: de primatu Petri P. I fol. XI (Exemplar der Münchener Hof- und Staatsbibliothek).

3) cf. Migne XXI 335ff.

4) Ueber die Bezeichnung „Artikel“ s. Hahn § 66.

5) Hier ist der Vergleich mit Erasmus beachtenswert, derselbe erklärt mit schärferem historischem Blick die Zusätze durch den Kampf gegen die Häresien bedingt. cf. Kattenbusch: Das apostolische Symbol I S. 4. Dass Luther hier das Apostolikum als liturgisches Stück voraussetzt, s. Kattenbusch S. 45f.

6) so Kattenbusch a. a. O.

7) Rufin war die damals übliche Quelle für die Symbolexegese, Eck de primatu Petri citiert ihn wiederholt z. B. P. I Fol. XVII und XXX. Es verdient hervorgehoben zu werden, dass Luther Rufin als den Verfasser der expositio symboli angiebt, während sie im M. A. unter dem Namen des Cyprian ging. (so z. B. auch bei Eck a. a. O.)

freilich nicht von philologischer Beobachtung aus wie Erasmus, sondern aus religiösem Interesse; er hat daher auch keine kritischen Consequenzen gezogen wie Erasmus.

Die Argumentation Luthers ist konsequent, von Glaubensgewissheit getragen, fast keck zu nennen, man wird ihr verzeihen, dass sie der Kritik nicht standhält. Es ist bekannt, dass Luther die im Symbol stehende Fassung der sancta ecclesia catholica, die von der empirischen Kirche verstanden sein wollte, umgedeutet hat im Sinne seines vergeistigten Kirchenbegriffs[1]), und dass die communio sanctorum wohl vielleicht verschieden gedeutet werden aber jedenfalls nicht als Erläuterung zu sancta ecclesia catholica interpretiert werden kann[2]). Doch wird Luther in dieser appositionellen Fassung auf Vorgängern fussen, obwohl wir einen bestimmten nicht anzugeben vermögen, überhaupt die einzelnen Glieder der Traditionskette nicht aufzeigen können. Ob Augustin zu ihnen gehört, bleibt fraglich[3]), sicher ist, dass Luther die epexegetische Fassung bei ihm zu finden überzeugt war[4]).

---

cf. Kattenbusch a. a. O. Doch war ihm hierin Erasmus vorangegangen cf. ebda. Anm. 9 und Briefwechsel des Erasmus ed. Frobeniana III S. 1149 Brief vom 31. Juli 1519. — Die Bemerkung Dörholts (das Taufsymbol der alten Kirche I 1898 S. 10), dass Isidor von Sevilla und Rabanus Maurus im Mittelalter hauptsächlich als Quellen für das Apostolikum benutzt seien, fand ich für unseren Zeitabschnitt nicht bestätigt.

1) s. Harnack a. a. O. 31f. Hahn: Bibliothek der Symbole[3] § 25. Realencyklopädie[3] Artikel: Apost. Symbol.

2) s. Harnack 16, v. Zezschwitz II 127.

3) cf. Harnack ebda. Die betr. Stellen bei Augustin s. bei Zahn: Das ap. Symbolum[2] 1893 S. 91 Anm. 3. Auch Eck de primatu Petri I fol. XVII bestreitet die Fassung der communio s. als Erläuterung nicht.

4) cf. W. II 287 mit 279. An Augustin zu denken liegt auch deshalb nahe, weil dieser ähnlich wie Luther in Petrus (Mt. 16, 18) die Kirche repräsentiert sieht. (cf. Langen: das vatikanische Dogma 1871 I 99; dafür, dass Luther Augustins Auslegungen von Mt. 16, 18 kannte, s. W. II 277, 286) Augustin folgt wiederum Beda (s. Langen II 107), den Luther gleichfalls kannte. (W. II 639, 666). Der Beda zugeschriebene Psalmencommentar hat aber nicht den Ausdruck communio s., wie man nach Langen (a. a. O. 108) meinen könnte, sondern collectio sanctorum.

Luther hat späterhin sich auf Huss berufen, und zwar nicht mit Unrecht. In seiner Schrift de ecclesia äussert sich der Böhme in Erläuterung seines Kirchenbegriffs an einer Stelle: communicatio vel communio . . . est gratiae divinae gratum facientis participatio. . . Et ista communicatio est communio sanctorum, qui sunt corpus Christi mysticum, cuius caput est Christus, quam communionem credimus dicentes: credo communionem sanctorum[1]). Hier ist zwar die epexegetische Fassung nicht direkt ausgesprochen, musste aber jedem einleuchten, der aus der Lektüre des Huss'schen Buches wusste, dass jenes corpus Christi mysticum an anderer Stelle für Huss = ecclesia ist. — Die Auffassung, dass erläuternde Zusätze im Laufe der Zeit in das Symbol eindrangen, wird bei Luther aus katholischem Boden insofern verständlich, als man in variablen Formen nicht ängstlich war, wenn nur der Inhalt gewahrt blieb[2]).

1) de ecclesia S. 207 (Ausgabe von 1520 Wittenberg). Die Worte Gottschicks (ZKG. VIII 567): „dass der Artikel „katholische Kirche" im Symbol die communio sanctorum bedeute, steht nicht bei Huss" sind nach obigem zu modifizieren.

2) cf. Müller Symbolik 1897 S. 37 u. die verschiedenen Formeln bei Hahn. Interessant ist die Widerlegung der Lutherschen Worte durch Catharinus in seiner ersten Schrift gegen Luther (Bl. 43): Porro quod in Symbolo de tua authoritate confundas duo illa [nämlich die Begriffe ecclesia und communio s.] quae distincte a pluribus sanctis exponuntur et tamquam distincta accipiuntur ab universa ecclesia, eo praetextu quod Rufinus illum versiculum praeterierit [diese Ausdrucksweise ist charakteristisch, wenn man sie an der Lutherschen misst; dort der Traditionalismus, für den die historische Entwicklung nicht existiert, sondern in „Auslassungen" sich auflöst, hier geniale Anfänge gesunden historischen Blicks] facis pro solita audacia tua. Sed si dignatus esses videre b. Thomae expositionem et aliorum, immo et Joh. Gersonem, non tam temere confudisses fidem de ecclesia et fidem de ss. communione, et didicisses, longe aliud esse credere ss. communionem, aliud credere ecclesiam. Sed qui ss. communionem impie neges et merita eorum, quae prodesse nobis possint, non admittas, quid mirum, si etiam haec verba Symboli . . . coneris novo dolo elidere? . . . Quod ecclesia idem sit semper [so hatte Luther gesagt] quod ss. communio (ut tu inquis totum mundum praedicare), falsum est, quia nobis Christus ecclesiam saepe ex bonis simul et malis praedicat constitutam. [Dasselbe Argument, welches später die Confutatio gegen Artikel 7 der Augustana geltend machte.]

Die in der Vorbereitungsschrift auf die Leipziger Disputation erstmalig ausgesprochene Begriffsbestimmung hat Luther des öfteren wiederholt und dabei präcisiert. Er hat die Kirchlichkeit eines Huss damit verteidigt, in Leipzig 1519 wie in Worms 1521. „Mit Unrecht, so sagt er 1519, hat man den Artikel tantum est una ecclesia universalis in Kostnitz verdammt, denn die ganze Kirche betet: „ich glaube an den h. Geist, h. katholische Kirche, Gemeinschaft der Heiligen.“ Einen solch edlen Glaubensartikel zählen sie unter die [verdammten] Artikel des Huss!“ — Die Pointe seiner Argumentation setzt er voraus, er nimmt als selbstverständlich an, dass die Worte des dritten Artikels des Symbolum nur in seinem Sinne gefasst werden können, sodass ihre Identität mit, wie er meint, Hussens Ansicht sich ergiebt. — In Worms hat er nicht anders gesprochen. „Diesen Artikel (den obengenannten von Huss) so schreibt er an den Grafen von Mansfeld, wollte ich nicht lassen verdampt sein; denn er ist ein Artikel unseres Glaubens, da wir sagen: ich glaub eine heilig christliche Kirch“[1]). — Man hat ihn nicht verstanden damals, wie er auf das kirchliche Symbol sich berufen konnte. — Wenn Luther das catholica mit „christlich“ übersetzt, so vergegenwärtige man sich, dass diese Wiedergabe schon in vorreformatorischen Bekenntnissen sich fand (R. E.[3] 755 Hahn 104, 106, 117), für Luther gab sie das wieder, was sein Kirchenbegriff forderte. —

Als es galt, seinem Kurfürsten gegenüber den 14 Nothelfern besseren evangelischen Trost zu geben, wies ihn Luther auf die „neue Schöpfung Gottes“, die Kirche der Heiligen d. h. Gläubigen, deren Güter „Glaube, Hoffnung, Liebe und andere Gnaden und Gaben sind, die Leid und Freud gemeinsam mit einander tragen: haec est communio sanctorum, in qua gloriamur[2]). — Hier liegt der Accent auf dem Gemeinschaftsleben der Gläubigen; es war diese Fassung ebenfalls traditionell, Thomas v. Aquino z. B. definitiert die communio sanctorum als communio bonorum in ecclesia = Teilnahme an den in der Kirche befind-

1) cf. EA. 53, 73. Die Aeusserung war Antwort auf Vehus Frage bez. seiner Bücher cf. Kolde: Luther und der Reichstag zu Worms S. 66; Hausrath: Aleander u. Luther 1897 S. 268 ff., W. VII 612, 846.

2) cf. W. VI 131.

lichen Gütern, ebenso Huss als communio iuvaminis et amoris[1]). (cf. Gottschick a. a. O. 353, 370). Nur mussten sich natürlich diese Güter je nach Fassung des Kirchenbegriffs ändern, für die Tradition sind es die Sakramente vorwiegend, für Luther der Heilsbesitz in Glaube, Liebe, Hoffnung. Doch hat er einmal die communio ss. speziell mit dem „Sakrament des Leichnams Christi" in Verbindung gebracht. In seinem Sermon darüber definiert er das Sakrament direkt als „gemeinschafft aller heyligen" (W. II 743) „darum nennet man es auch mit seynem teglichen Namen Synaxis oder Communio, das ist gemeynschafft." Das Sakrament wird weiterhin als „Zeichen der Gemeinschaft" definiert (cf. ebda.) Offenbar wirkt hier die Tradition stark nach. (cf. auch W. II 755).

Als der „hochberühmte Romanist zu Leipzig" die Notwendigkeit des Papsttums demonstrieren wollte aus der Thatsache, dass jede Gemeinde ihren Vorsteher haben müsse, hielt ihm Luther entgegen, dass es mit der Christengemeine doch ein ganz ander Ding sei als mit einer weltlichen Gemeinde. „Die erste weysze noch der schrifft ist, das die Christenheit heysset eyn vorsammlunge aller Christgleubigen auff erden, wie wir ym glauben betten: „Ich gleub in den heyligen geyst, ein gemeynschafft der heyligenn". Hier ist das Zwischenglied „h. christliche Kirche" ausgelassen, weil es Luther auf die Heraushebung des „geistlichen" Charakters der Kirche ankommt[2]). Fast mit denselben Worten wie in der Tesseradekas werden die Güter dieser „vorsammlung ym geist" gepriesen, „das heist nu eigentlich ein geistliche einickeit, vonn

1) Man vergleiche zu dieser Fassung die Definition der Böhmen in dem Briefe an Wladislaus (bei Dungersheim: Reprobatio orationis excusatoriae picardorum 1514 [nach einem Exemplar der Münchener Hof- und Staatsbibliothek]: Sanctorum communio est, quando membra ecclesiae sanctae bona gratuita salutera administratoriaque omnibus gratia dei sine penitentia largita mutuo in communi utuntur atque secundum donationis gratiam dei se ipsos exibent ad communem aliorum utilitatem. Luther hat diese Worte gekannt (cf. Enders II Nr. 219); es wäre möglich, dass böhmische Anschauungen, wie sie seine epexegetische Fassung der communio beeinflussten, so auch die nähere Ausdeutung als Gemeinschaftsleben.

2) Ueber den Kirchenbegriff Luthers in dieser Schrift s. Gottschick a. a. O. 567 ff.

wilcher die menschen heissen ein gemeine der heiligen". Ist aber so — das ist die Spitze der Beweisführung — die christliche Gemeine „in die geystliche ort" gelegt, so kann der Papst zu Rom nicht ihr Haupt sein. Heisst es doch nicht — so sagt Luther an anderer Stelle in derselben Schrift[1]). — „Ich gleub in den h. geist, eine h. römische Kirche, ein gemeinschafft der Romer", und auch nicht — wie er in der Schrift an den christlichen Adel sagt[2]) — „ich gleub in den bapst zu Rom", „auff das es klar sey, die h. Kirch nit an Rom gepunden sondern szo weit die welt ist, in einen glauben vorsamlet". —

Ist aber so die Kirche eine spirituelle Gemeinschaft, so können sichtbare Instanzen nicht von ihr einen Menschen exkludieren. Von diesem Gesichtspunkte aus hält Luther dem kleinen Häuflein derer, die ihn in der Bannbulle verdammten, das Apostolikum entgegen. „Wo doch die Kirche die Gemeinschaft der Heiligen ist, wie wir im Symbolum beten, d. h. eine universale Kirche, müssen (nach Meinung der Bulle) die von ihr ausgeschlossen sein, die nicht zu jenen 20 Mann (die ihn verdammten) gehörten"[3]).

Die theoretische Erörterung über Mt. 16, 18 und die dabei geübte Verwertung des Apostolikums wurde praktisch in der Beichtfrage. Sind der Kirche als Gemeinde der Heiligen die Schlüssel verliehen, so kann die Absolution als Kraftwirkung der letzteren nicht mehr an eine sichtbare, absolut bindende Autorität geknüpft werden, sondern vollzieht sich innerhalb der Gemeinde Christi, wo nur immer der h. Geist sie aussprechen heisst. „Wenn das Apostolikum, so sagt Luther in der Schrift „von der Beicht"[4]), der Kirche das Attribut „heilig" giebt, so geschieht es

1) W. VI 300.

2) W. VI 412.

3) cf. Adversus execrabilem Antichristi bullam W. VI 606. cf. auch sub „Bannbulle".

4) cf. W. VIII 163. Zum Vergleiche sei herangezogen Dungersheim (Confutatio etc. genauer Titel bei Enders II Nr. 219): Hinc et in simbolo apostolico post articulum de spiritu s. statim sequitur articulus de ecclesia; ut sit sensus: Credo in spiritum sanctum, regentem gubernantem et sanctificantem ecclesiam catholicam. (Bl. 6 Exemplar der Münchener Hof- und Staatsbibliothek).

„umb des h. Geysts willen, den sie gewisslich hatt“. Bestätigt aber findet Luther die Richtigkeit seiner Gedankengänge in der weisen Anordnung der Artikel des Symbols. „Darumb ist unser glawb also geordnet, das der artickell „vorgebung der sund“ muss stehenn nach dem artickell „Eynn heilig Christliche kirche“ und fur dem [scil. muss stehen s. W. VIII 163 Anm. 1] „Ich glawb ynn den h. geyst“, auff das erkennet wurd, wie on den h. geyst kein h. kirche ist und on h. kirche kein vorgebung der sund ist“.

Wiederum den Begriff der Kirche, „die vorborgen ist im Geist und nur geglaubt wird, wie wir sprechen: ich glaube eine h. Kirche“, machte Luther in der Schrift über die Abschaffung der Privatmesse geltend, um zu beweisen, dass jene „Messpriesterschaft“[1]), an welche die Menge das Seelenheil hänge, von Gott nicht geboten sei. Eine geistige Gemeinschaft bindet ihr Heil nicht an sichtbare Personen, nicht die Kirche als communio sanctorum, sondern der Papst hat jene Priester eingesetzt[2]). Aber wenn auch die Kirche als communio sanctorum Glaubensobjekt ist, schwebt sie darum doch nicht als abstrakte Grösse über jeder Empirie, vielmehr: sanctorum communionem in terris vivere credimus[3]), sie existiert auf Erden, an Wort und Sakrament erkennbar. —

Zu dem Anfang unserer Besprechung der Aeusserungen Luthers über das Apostolikum werden wir zurückgeführt in der Stelle aus der Schrift gegen Ambrosius Catharinus. Wie der Fels, so sagt hier Luther bei Besprechung von Mt. 16, 18, muss auch der darauf errichtete Bau sein, d. h. die Kirche, invisibilis et spiritualis sola fide perceptibilis . . . sicut dicimus: Credo ecclesiam sanctam catholicam[4]). —

Auf die volle Höhe persönlichen Glaubenslebens aber erhebt Luther das Apostolikum in der Kirchenpostille. Die Worte: „sage der Tochter Zion: siehe dein König kommt zu Dir“, geben

---

1) sacerdotium missarium.

2) W. VIII 418ff. cf. dazu Kolde: Die Augsburgische Konfession 1896 S. 33.

3) W. II 415.

4) o. v. a. V 295 W. VII 710.

in ihrem ersten Teile[1]) ihm Anlass zu machtvoller, majestätischer Heraushebung individuellen Glaubens. „Es liegt Deine Seligkeit nicht dran, dass Du glaubest, Christus sei den Frommen ein Christus, sondern dass er dir ein Christus und Dein sey". Aus dieser persönlichen Heilsgewissheit entspringen „Liebe und gute Werke, ungezwungen", gewirkt vom h. Geist. Der Christ wird „den Heiligen gleich", ja „heilig". Das muss so sein „Denn wir sprechen: Ich glaube eine heilige christliche Kirche, die da ist eine Gemeinde der Heiligen. Willst Du ein Stück von der heil. christlichen Kirche und Gemeinde der Heiligen seyn, so musst Du ja auch heilig sein, wie sie ist"[2]). — Angebahnt ist diese individuell-ethische Fassung schon nach der Leipziger Disputation, wenn Luther in den Erläuterungen zu derselben sagt: es muss doch wohl auf Erden einige sehr h. Menschen geben, wenn anders wir an die reale Existenz der Kirche als Gemeinschaft der Heiligen glauben[3]); aber hier überwiegt noch der Collektivbegriff. Schon etwas deutlicher wird Luther im Sermon vom Sakrament des Leichnams Christi, wenn er sagt: „Also alle heyligen seyn Christi und der Kirchen Glied und wer in dieselbe Stadt aufgenommen wird, der heisst in die Gemeinde der Heiligen genommen"[4]). —

Man sieht, nach den verschiedensten Seiten hin, je nachdem die Anlässe variieren, wendet Luther als beweisende Stütze seines Kirchenbegriffs die Apostolikumsworte: h. christliche Kirche, Gemeinde der Heiligen, an. Er fasst die communio ss. teils als congregatio credentium im Sinne der Gesamtheit der Gläubigen, teils, weil ihm die starre Fassung der congregatio als Zusammengeschartsein zu leblos wäre, als Gemeinschaftsleben der Gläubigen, als Lebensgemeinschaft, die im Besitze von Gütern ist, welche sie ihren Gliedern communiziert. Er gebraucht die Begriffe

---

1) sofern Luther den Dativ „der Tochter Zion" urgiert.

2) EA. 10, 5. Diese Beziehung des „sancta" kennt Huss nicht; ihm ist die Kirche „heilig" mit Bezug auf die zukünftige sittliche Vollendung.

3) W. II 415.

4) W. II 743.

congregatio und communio unterschiedslos[1]), ebenso im Deutschen Gemeinde und Gemeinschaft[2]), weil ihm beides untrennbar verbunden ist. Doch muss bemerkt werden, dass das für den lateinischen Sprachgebrauch nicht immer so war. In seinen Psalmenvorlesungen aus ältester Zeit unterscheidet er deutlich die Begriffe communio und congregatio. Erstere ist ihm das intimum des domus Christi als conventus spiritualis der Gläubigen, von der congregatio aber sagt er: est massa illa, ex qua eliguntur et assumuntur in concilium justorum [sive wie er an anderer Stelle sagt spiritualis conventus fidelium]. Somit ist congregatio ein weiterer Begriff als communio, sie deckt sich mit der empirischen Kirche; congregatio sanctorum seu ecclesia manifesta sagt er selbst, hingegen ist die communio die aus dieser sich rekrutierende, in ihr enthaltene Gemeinde der Gläubigen[3]). Wenn nun diese Unterscheidung der Begriffe späterhin fortfiel, so wird das dem Einflusse von Huss und Augustin zuzuschreiben sein; Augustin fasst die Kirche häufig als congregatio ss.[4]) und Huss bezeichnet seinen ideellen Kirchenbegriff ebenso[5]), das hat Luther veranlasst, nun diesen Terminus synonym mit communio zu gebrauchen. Jedoch kommt hier Huss die primäre Bedeutung zu; denn Luther hat Augustin schon gekannt, als er noch den weiteren Begriff der congregatio gebrauchte, während fast unmittelbar nach Kennt-

---

1) cf. zum Begriff congregatio W. V 450, im Uebrigen vergleiche die angegebenen Stellen.

2) Hier hat Luther Klarheit erst im catechismus maior geschaffen (cf. Müller: symbol. Bücher 456ff.; den Hinweis auf diese Stelle verdanke ich Herrn Prof. Kattenbusch). Für die dort ausgesprochene Behauptung, dass die Uebersetzung „Gemeinschaft“ die übliche sei, cf. die Baseler Taufordnung bei Kawerau ZWL. 1889 S. 642.

3) cf. die Belegstellen bei Dieckhoff: Luthers Lehre von der Kirche vor dem Ablassstreit. 1883 S. 5ff., der aber auf diesen Unterschied nicht näher eingeht. Die Unterscheidung der beiden Begriffe ist an sich gut katholisch, die Differenz beginnt bei Bestimmung der Relation beider zu einander.

4) s. die oben angegebene Litteratur; dafür dass Luther den Augustinschen Kirchenbegriff im Sinne des conventus spiritualis fidelium auffasste, verweise ich auf den Abschnitt Augustin.

5) s. sub. Huss.

nis von Huss de ecclesia die Synonymität mit communio auftritt. Nicht den Ausdruck congregatio also[1]), sondern die Verwertung desselben für den ideellen Kirchenbegriff hat Luther von Huss. —

Mit Augustin hat Luther an den bisher besprochenen Orten die Gemeinde der Heiligen von den Christen hier auf Erden[2]) verstanden. An zwei Stellen jedoch vom Jahre 1519 und 1520 wendet er diesen Artikel an auf die Gemeinschaft der himmlischen Heiligen, wie sie im Heiligenkult als solche verehrt wurden. Offenbar näherte er sich mit dieser Interpretation der in curialistischen Kreisen beliebten Deutung[3]). Die erste Stelle entstammt einer Predigt vom 11. November 1519. Da Luther, in einer fortlaufenden Predigtreihe über die Genesis begriffen die Geschichte des Heiligen jenes Tages wider sonstige Gewohnheit an den Schluss stellt, reicht ihm in der Ausführung die Zeit nicht aus zu genauer Besprechung derselben[4]), und so giebt er nur einige Richtlinien für die Bedeutung des Heiligenkultes als solchen, weist ihm ethischen — sofern die Heiligen uns zum Vorbild dienen — und religiösen Wert bei — sofern sie unsere Fürsprecher bei Gott sind, alles Leid mit uns tragen und dasselbe überwinden helfen. Darin dienen sie uns, dazu teilen sie ihre Güter uns mit iuxta vim et sententiam articuli fidei „sanctam ecclesiam catholicam, sanctorum communionem“[5]). Hier ist zweifellos die communio sanctorum verstanden von dem Gemeinschaftsverhältnis der irdischen Gläubigen mit den himmlischen Heiligen. Auch in dieser Interpretation hat Luther Vorgänger gehabt[6]), ohne dass sich ein bestimmter Autor nennen liesse.

---

1) so vermutete Gottschick a. a. O. 567.

2) cf. W. VI 300 „so weit die Welt ist“ 293 „auf Erden“.

3) s. oben die Worte des Catharinus und vergl. die charakteristische Bemerkung eines „Altgläubigen“ bei Melanchthon, Luthers Lehre streite wider die Gemeinschaft der Heiligen, weil sie die Anrufung der Heiligen verbiete. (C. R. XXIV 389 f. bei Thieme a. a. O. 19).

4) historiam divi Martini se ob prolixitatem obmittere dicebat.

5) W. IX 422

6) cf. Harnack a. a. O. 32. RE.[3] 754 f. Pseudoaugustin Sermo 242 heisst es (opp. V 281): Sanctorum communionem, id est cum illis

Es könnte auffallen, dass Luther auch bei dieser Interpretation die communio sanctorum epexegetisch zu sancta ecclesia setzt, doch wird ihn dazu der Gedanke bewogen haben, dass die sanctorum communio nur dem Gliede der s. ecclesia offen stehe [1]), mit welcher Vorstellung er traditionelle Ideen traf. — Die besprochene Stelle ist Beweis dafür, dass Luther die Wirkungskraft der Heiligen nicht suspendiert hat. Den Kölner und Löwener Theologen gegenüber hatte er sich darüber zu verteidigen. Dass nach priesterlicher Willkür die Bitten der Heiligen uns „appliziert" und „kommuniziert" werden, das, so sagt er, habe er geleugnet, nicht aber ihre Wirkungskraft per virtutem fidei, spei et charitatis, quae est communio sanctorum [2]). Hier fehlt der Begriff sancta ecclesia, aber an ihr zustehenden Begriffen [3]) wird die communio normiert, damit ist die Brücke zur epexegetischen Fassung der communio geschlagen, und der oben berührte Einheitspunkt in Luthers Bewusstsein rücksichtlich der Verwertung des Symbols wird deutlich erkennbar. —

Um zu einer Gesamtbeurteilung zu gelangen, sei der Ausgangspunkt bei Luthers Erläuterung des ganzen Symbols in der „kurzen Formel" genommen. Luther teilt das Apostolikum „in drei Hauptstück, nach dem die drei Person der h. gottlichen Dreifaltigkeit darin erzählet werden". Das klingt traditionell und war doch eine Neuerung, sofern es die Aneinanderreihung der 12 Artikel durchbrach und dieselben subsummierte unter die drei Glaubensobjekte Vater, Sohn und h. Geist [4]). Schon hier bahnt sich die Geltendmachung dessen an, worauf der Wert der kurzen Formel ruht: die scharfe Fixierung des Glaubensbegriffes. Glauben heisst

---

sanctis, qui in hac quam suscepimus fide defuncti sunt societate et spei communione teneamur. — Auch Huss kennt diese Interpretation cf. Gottschick a. a. O. 563 Anm.

1) cf. dazu die Stelle aus der Kirchenpostille. s. oben. cf. Hahn[3] 49 Anm. 80, 144 ff. v. Zezschwitz II 127 RE.[3] 754.

2) W. VI 191.

3) s. oben.

4) cf. Gottschick: Luther als Katechet 14, ebda. 15 dafür, dass Luther noch nicht ganz von der traditionellen Artikelschätzung sich emancipierte. s. auch v. Zezschwitz a. a. O. 130 für die im Mittelalter üblichen Einteilungen.

„seine Trau in Gott setzen, es auf Gott wagen“, und von diesem Prinzip aus soll das Credo im Symbol verstanden werden. Vielleicht ist es durch Rufin beeinflusst, wenn Luther das dem credo dreimal beigefügte in trinitarisch orientiert sein lässt. „Inn gott den vatter, in Jhesum Christum, in den h. Geist[1]). Und den glauben soll man niemant geben dan alleyn gott, darumb wirt die gottheit Jhesu Christi und des h. geystes damit bekant, das wir ynn yhn gleych wie ynn den vatter glauben“. Rufin sagt: Nunc autem in illis quidem vocabulis, ubi de divinitate ordinatur fides, „in“ dicitur; in ceteris vero, ubi non de divinitate, sed de creaturis et de mysteriis sermo est, in praepositio non additur[2]). — Unter jenen Glaubensbegriff werden nun sämtliche Symbolartikel subsummiert und damit in lebendigste Relation zum bekennenden Subjekt gesetzt: Gott ist allmächtig, „was mag mir gebrechen?“ „so er Schöpfer Himmels und Erden ist, wer will mir Etwas nehmen?“ „Jesus ist mein Herr, mir zu gut vom h. Geist empfangen — so geht es fort durch alle Artikel, in keinem fehlt die Beziehung auf das Ich[3]). — Die Auslegung des dritten Hauptstückes ist gleichsam Zusammenfassung der von uns besprochenen zerstreuten Aeusserungen. „Ich glaub, dass da sei auf Erden, soweit die Welt ist[4]) nit mehr dann eine h. gemeine christliche Kirche, welche nicht anders ist dann die Gemeine oder Sammlung der Heiligen“. Ich glaub, dass Niemand kann selig werden, der nit in dieser Gemeine erfunden wird“[5]) — auch dieser Gedanke ist uns bekannt, ebenso die jener zugeschriebenen Güter, „Glaube, Hoffnung und Lieb“, und dass ein Glied der Gemeinde an allen Gütern derselben partizipiere[7]). Die antithetische Wendung: „Ich glaub, dass do sei in derselben Gemeine, und sonst nirgend Vorgebung der

1) EA. 22, 15. W. VII 215.

2) cf. Hahn a. a. O. 43 Anm. 64.

3) Im 3. Hauptstück ist das Ich in die Gemeinde eingeschlossen. Näheres bez. der Auslegung s. bei Kattenbusch: Die Stellung Luthers etc. S. 22ff. Gottschick a. a. O.

4) s. diese Ausdrücke oben.

5) cf. darüber Kattenbusch a. a. O. 32 Anm. 20.

6) cf. W. VI 131.

Sund", empfängt volles Licht aus der besprochenen (zeitlich freilich später fallenden) Stelle aus der Schrift „von der Beichte". Wiederum charakteristisch ist, dass die Uebertragung der Schlüsselgewalt unter ausdrücklicher Citierung von Mt. 16 und 18 an „dieselbe einige Gemeinde" zu dem Artikel von der Vergebung der Sünde in Beziehung gesetzt wird, wie es 1519 erstmalig von Luther geschehen war. —

Die lebendige Verknüpfung des Symbolinhaltes mit der Persönlichkeit des Bekennenden, das ist die Neuschöpfung Luthers — damit kehren wir zu unserem Ausgangspunkte zurück. Er spricht es einmal aus, dass das Apostolikum und das Herrngebet das tägliche Leben des Christen begleiten sollen, ihn bewahrend vor Sünde[1]). Was bisher mitgeschleppt wurde, hat er wieder lieb und wert gemacht, fruchtbar für den Glauben[2]). Für den evangelischen Glauben. Wo das Symbol noch Erwähnung fand, geschah es im Sinne curialistischer Dogmatik; für einen Emser ist die h. christliche Kirche im Symbol die unfehlbare Papstkirche[3]), für Murner die römische Kirche, deren Autorität man anerkennen muss, Catharinus leitet aus diesen Symbolworten den päpstlichen Primat als articulus fidei ab[4]) — an dem Gegensatze wird die Grösse Luthers vielleicht am klarsten. Und doch zeigt auch gerade dieser Gegensatz den gemeinsamen Boden beider Teile. Sie haben beide von ihrer Dogmatik aus das Symbol interpretiert, als Kinder einer Zeit, welcher die Geschichte im Banne der Religion stand, beide ihren Standpunkt gleichsam über dem Symbol genommen, nur Luther höher als seine Gegner, auf der höchsten Stufe, dem Evangelium selbst. Weil hier der Glaube Persönlichkeitssache war, deshalb wurde auch der Symbolglaube Persönlichkeitssache bei Luther. Das Symbol selbst aber fand er vor, und er hat es genommen, wie er es vorfand, als bekleidet mit höchster Autorität, die man sogar rechtlich fest-

---

1) cf. W. IV 691.

2) cf. Thieme S. 18f.

3) cf. Enders: Luther und Emser I 114 II 152 und Murner im „vom bapsttum d. i. von der höchsten oberkeit" 1520 [Fr.]

4) 1. Schrift gegen Luther Bl. 64, 2t. Bl. 87.

gelegt hatte[1]), als „den Glauben“[2]). Gott hat es gegeben, so sagt er einmal[3]). Das war traditionelle Schätzung, aber sie wurde nicht als solche empfunden. Luther hat sich nicht etwa bemüht, die apostolische Herkunft besonders zu verfechten, Studien darüber hat er nicht gemacht, dazu war nirgend für ihn Veranlassung gegeben. Indem der persönliche Glaube an die überkommene Grösse herantrat und seine Kraft in sie hineinlegte, wurde die traditionelle Hochachtung persönlich, Luther glaubte im Symbol die kürzeste Summe der Heilsgewissheit ausgedrückt zu finden, und damit das, was die Kirche aller Zeiten hatte sagen wollen[4]). Ein Konflikt des Glaubens mit den Symbolformeln, eine Spannung zwischen Symbol und Schrift, wie sie im Mittelalter immer wiederkehrte[5]), lag völlig ausserhalb seines Gesichtskreises. So vermag er ex concessis aus dem Symbol zu argumentieren und dasselbe autoritativ zu verwerten[6]). Für die Zweifel eines Laurentius Valla, Reginald Peacock und Erasmus hatte Luther dem entsprechend kein Verständnis[7]); was ein Alveld im tractatus de Communione sub utraque aus der Tradition angab[8]), dass die Apostel nach Pfingsten vor ihrer Zerstreuung in alle Welt das Symbol komponiert hätten, das hätte Luther auch schreiben können[9]).

---

1) C. 1 D. 15. s. Thieme a. a. O. 9.

2) So nennt Luther das Symbol EA. 24, 95 W. VI 293, VIII 163. EA. 22, 15 u. ö.

3) W. IV 691, 23. Auf die juristische Schätzung des Symbols hat Luther nie reflectiert. (s. Kattenbusch Luthers Stellung 2ff.).

4) cf. Gottschick a. a. O. 10. Kattenbusch: Luthers Stellung etc. S. 14.

5) s. Harnack: D. G. II² 84ff.

6) cf. hierfür besonders die Stellen aus der Kirchenpostille, in denen Luther die Uebereinstimmung des persönlichen Glaubens mit dem Symbol voraussetzt.

7) Ueber Valla s. die Monographie von G. Monrad 1881, über Peacock s. Thieme, über beide: Kattenbusch: das apostolische Symbol I 1894 S. 1ff.; ebda. S. 5f. über Erasmus; cf. ferner: Dörholt: Das Taufsymbol der alten Kirche I 1898 S. 18ff.

8) Bl. Fj. [Fr.].

9) Bemerkt sei noch, dass Luther das Symbol einfach als symbolum (Apostoli in suo symbolo oder ähnlich) einführt. Das war die

Dass diese Harmonie von Glauben und Symbol aus den beiden Faktoren der Tradition und Subjectivität (der persönlichen Heilsgewissheit) sich derart zusammensetzte, dass letztere das beherrschende Prius war, wird man nur dann verkennen können, wenn man den Glaubensbegriff repristiniert und die innerste persönliche Einheit von Symbol und Glaube zu einer äusserlichen abschwächen will. Man vergisst dann, dass Luther, indem er die Heilsgewissheit an das Symbol heranbrachte und nicht umgekehrt, über die absolut bindende Geltung desselben innerlich hinaus war. — Schon seine Zeit hat das vergessen, oder vielmehr überhaupt nicht erkannt. Emser klagt in seiner Gegenschrift auf Luthers Buch an den christlichen Adel darüber, dass Luther vielfach deshalb nicht für einen Ketzer gehalten werde, weil er nicht wider die 12 Stücke des christlichen Glaubens rede[1]). So konnte vom Standpunkt des römisch Denkenden nur dann gesprochen werden, wenn man rein äusserlich den Glauben an das Symbol vom autoritativen Hinnehmen verstand, einerlei wie man es interpretierte. Die Grösse Luthers hatte nicht erkannt, wer so sprach. Hier bahnt sich die Entwicklung an, wie sie von Melanchthon über die Confessio Augustana hinüber zum Synkretismus führt, einen Consens zwischen Katholiken und Evangelischen im Festhalten des Apostolikum zu finden. Ihr erstes Auftauchen aber zeigt deutlich, dass diese Auffassung nicht evangelisch ist. — Immerhin ist bemerkenswert, dass Luthers Stellung zum Apostolikum ihm Anhänger warb und ihn als in Einklang mit der Tradition erscheinen liess[2]).

übliche Einführungsformel, die Citierung als Symbolum apostolicum wird erst Mitte des 16. Jahrhunderts häufig (Dörholt 24, Anm. 3), doch gebraucht sie Melanchthon schon in den loci. (S. 204 ed. Kolde). Die colloquia des Erasmus enthalten in ihren ersten Auflagen (vor 1521) noch nicht den Abschnitt de fide (gütige Mitteilung aus der Bibliothek in Gent), in welchem Erasmus bekanntlich eine Symbolerklärung giebt.

1) cf. Kolde I 273. Emser seinerseits merkte wenigstens so viel, dass Luther mit dem Symbol nicht stimmte, wie es die römische Tradition verstand.

2) Wie sehr das Festhalten des Apostolikums den Verdacht der Häresie abzuwehren vermochte, zeigt auch das ausdrückliche Hervor-

VI.

Das sogenannte athanasianische Symbol.

Wer einen Einblick gethan hat in die Verwertung des apostolischen Symbols bei Luther, der wird von vornherein nicht erwarten, das nach Athanasius benannte Glaubensbekenntnis bei Luther häufig citiert zu finden. Dieses auf die Darstellung augustinischer Trinitätslehre und Christologie abzielende Symbol[1]) vermochte um seines Inhalts willen nicht in lebendigen Connex zu Luthers religiöser Gedankenwelt zu treten; es mochte hinzukommen, dass es innerhalb des mittelalterlichen Frömmigkeits- und Erziehungslebens keine bedeutsame Rolle spielte, als Unterrichtsmaterie kam es nur für die künftigen Kleriker in Betracht[2]), in der Publizistik begegnet es kaum.

Gelegentlich, als Beispiel zur Erläuterung eines Gedankens, nicht etwa um eine erkämpfte Ueberzeugung durch die Uebereinstimmung mit dem altkirchlichen „Glauben" zu decken, führt Luther einmal die Erinnerung an den Symbolinhalt in die Psalmenauslegung ein. Er behandelt bei Besprechung des 119. Psalms in geistvoller Weise das Gesetz geschichtlichen Fortschreitens, nach welchem das derzeitige Neue durch das Kommende antiquiert wird, unter dem religiösen Gesichtspunkte von Buchstabe und Geist. Was heute Geist ist, d. h. lebendiger Mittelpunkt des Interesses, ist morgen Buchstabe, d. h. gehört der Vergangenheit an[3]). So war beispielsweise der zur Fixierung gebrachte Artikel von der Trinität zur Zeit des Arius Geist, jetzt aber ist er Buchstabe, wenn wir nicht auch wiederum Geist hinzufügen d. h. Glauben. Offenbar denkt Luther bei dem articulus trini-

---

heben der Böhmen in ihrem Briefe an Wladislaus: fidei veritatem . . . in Apostolico Symbolo summatim recollectam . . . . necessariam esse ad animarum salutem . . . . fatemur. (bei Dungersheim a. a. O.). Hier spielt die juristische Schätzung mit.

1) cf. Müller: Symbolik 1897 S. 51ff.

2) cf. v. Zezschwitz: Katechetik II 133.

3) cf. W. IV 365 Die Stelle ist besonders darum interessant, weil sie das moderne Problem des Verhältnisses der Geschichtsthatsachen zum religiösen Glauben anschneidet.

tatis expressus an das Symbol, er hat also die Autorschaft des Athanasius mit seiner Zeit festgehalten. Charakteristisch — und das schon in den Jahren 1513—1516! — findet sich wiederum das, was bei Besprechung des apostolischen Symbolums als die Neuschöpfung Luthers festgestellt werden musste, die lebendige Beziehung des Subjektes zum Symbol durch den Glauben, wenn anders letzteres nicht tote Masse, Buchstabe, bleiben soll.

Auf derselben Höhe bewegt sich die zweite Erwähnung des Athanasianum bei Luther. Der Löwener Professor Latomus, in dem ersichtlichen Bestreben, Luther als arianischen Ketzer hinzustellen, warf ihm Vergehen gegen das Athanasianum vor. Den aus Luthers Schriften herausgezogenen Satz: omne opus bonum in sanctis viatoribus esse peccatum fasste er als Verstoss auf gegen die Symbolworte: qui bona egerunt, ibunt in vitam aeternam. Luthers Behauptungen, die jenem Satze zu Grunde lagen, richteten die Spitze gegen die Möglichkeit des Beichtbekenntnisses sämtlicher, sei es Tod- sei es verzeihlicher Sünden [1]); man solle vielmehr Gott bitten, auch die verborgenen Fehler, die wir selbst nicht wüssten, zu verzeihen. Denn letztlich ist all unser Thun, auch das gute, verdammenswert, wenn Gott mit uns ins Gericht treten wolle. Auf diese Gedanken zurückgreifend bekennt Luther seine Konkordanz mit dem Symbol gegen Latomus. Allerdings ist unser Thun böse, zum mindesten ist es ungewiss, ob nicht auch in dem sogen. Guten peccatum stecke, Gott aber mache durch seine Gnade dasselbe — was es von Natur nicht sei — zu einem veniale und lasse, wiederum durch die Gnade, im Gericht das ewige Leben erlangen, von dem das Symbol rede. Nur wenn man den Begriff der Gnade ausschalte und so das peccatum (nicht als dem Subjekt verborgen beigemischtes Moment des sogen. bonum, sondern) als damnabile im absoluten Sinne fasse, verstosse man gegen das Symbol [2]). — Hier wird offenkundig, dass die Berufung auf das Symbol das Sekundäre bei Luther ist gegenüber dem Prius der eigenen Ueberzeugung. Hätte der Gegner nicht das Symbol hervorgezerrt, Luther hätte desselben nicht bedurft. Andererseits freilich ist er, nachdem

1) cf. W. I 322, 428.

2) cf. W. VIII 58. Die Symbolworte bei Hahn a. a. O. S. 177.

dasselbe nun einmal zur Sprache gebracht ist, bemüht, seine Uebereinstimmung mit der durch die Tradition geheiligten Urkunde zu erweisen; er freut sich des Einklangs, wie beim Apostolikum, so hier. Darum hat er nicht gesorgt, dass nur eine gewisse Künstelei das von ihm und Latomus behandelte Problem in das Symbol hineinspielen konnte[1]; seine Zeit pflegte so zu argumentieren.

VII.

Das fünfte Laterankonzil.

Das Laterankonzil von 1512—1517 bedeutete einen Sieg der Curie über die Weltmächte, speziell über Deutschland und Frankreich. Es hatte noch kurz zuvor geschienen, als solle es den Herrschern dieser beiden Staaten im Bunde mit einer rebellierenden Cardinalspartei gelingen, durch ein von weltlicher Seite einberufenes Konzil dem Papste die seit den Constanzer Tagen noch immer brennende Reform zu dekretieren. Allein päpstlicher Diplomatie gelang es, zunächst in die gegen Rom gerichtete Einigkeit des deutschen und französischen Herrschers Bresche zu legen, sodann keck ein Gegenkonzil im Lateran zu konstituieren, sich die spanische Unterstützung zu sichern, durch litterarische Capazitäten sich kirchenrechtlich die Rechtmässigkeit der eigenen Massnahmen nachweisen zu lassen, und so schliesslich, unterstützt durch einen Umschwung in der äusseren Politik, dem Gegner den Todesstoss zu versetzen: das Konzil zu Pisa löste sich auf, und nunmehr dekretierte Rom im Laterankonzil, was es für gut befand. Es gestaltete sich das letztere zu einem glänzenden Triumph curialistischer, insbesondere papalistischer Politik. Beinahe jede Sitzung gipfelte in einer Verherrlichung der päpstlichen Primatsrechte[2].

---

1) Im Symbol handelt es sich um die Entscheidung im letzten Gericht: die Guten erlangen das Leben, die Bösen das Höllenfeuer. Auf die Begriffsbestimmung des „Gutseins“ (= bonum cum peccato veniali), auf die für Luther Alles ankommt, ist im Symbol nicht reflektiert.

2) cf. Hefele: Konziliengeschichte Bd. 8 § 878 ff.

Geht man von der Einsichtnahme in die Entstehungsgeschichte und den Verlauf dieses Konzils, dieses Kreuz und Quer diplomatischer Verhandlungen, über zu den Notizen, welche Luther über dasselbe bietet, so wird man über die Spärlichkeit derselben erstaunt sein, wenn man nicht die Bedingungen, unter denen Luther schrieb, und die Interessen, welche ihn leiteten, in Rechnung zieht. Die Konzilsakten hat Luther nicht gekannt[1]), sie sind erst am 31. Juli 1521 im Druck in Rom bei Jacob Mazochius vollendet worden, nachdem Leo X. am 25. Oktober 1520 den Druckauftrag gegeben und in einer vom Mai 1521 datierenden Zuschrift das Studium der Akten empfohlen hatte[2]). Auf die Wartburg sind dieselben nicht mehr gekommen, Luther hätte sie sonst zweifellos in der Postille erwähnt. So ruhen also seine Aeusserungen auf mündlicher Ueberlieferung; dass diese wiederum allzu reich nicht war, wird erschliessbar daraus, dass Deutschland von den Beschlüssen des Konzils nicht sonderlich berührt wurde, auch seinerseits die Oekumenizität desselben nicht anerkannte[3]). So weit darf man jedoch nicht gehen, mit Kolde[4]) in der zeitgenössischen deutschen Litteratur nur sehr selten dasselbe erwähnt finden zu wollen; man hat es genannt, nur sind es stets einige wenige Punkte, die man nannte; es sind z. T. dieselben, die auch Luther kennt[5]). Luther mag vielleicht mehr gewusst haben, als er sagt, jedenfalls reflektiert er nicht auf die

---

1) Auch Eck kannte sie nicht. cf. de Primatu Petri lib. III Fo LX (Exemplar der Münchener Hof- u. Staatsbibliothek): Vidi enim aliquas, non omnes diffinitiones illius Concilii, Drucke einzelner Dekrete aber gab es nicht, daher wird das vidi die mündliche oder briefliche Tradition bezeichnen.

2) cf. Panzer Ann. typ. XI 501 Nr. 163. Das in meiner Dissertation S. 170 Anm. 3 Angegebene korrigiert sich nach Obigem.

3) cf. Kolde: Luthers Stellung zu Konzil und Kirche S. 11 f.

4) cf. ebda. 13 und Gött. Gel. Anzeigen 1883 S. 861 zu W. V 345: „Die Stelle ist insofern wichtig, weil sie eine der wenigen ist, an welchen in der zeitgenössischen Litteratur jenes Konzil überhaupt erwähnt wird.“ Auch Hefele a. a. O. 745 geht zu weit mit der Meinung: „Im Ganzen nahm man nur sehr wenig Notiz von den Konzilsdekreten“.

5) s. den Nachweis unten.

historischen Entstehungsverhältnisse des Konzils, ihn bewegen nur die Konzilsbeschlüsse, welche thetisch oder antithetisch zu seinen religiösen Positionen sich verhalten. Seine Aeusserungen lassen sich in 7 Gruppen teilen.

Wenn Luther das Konzil unter dem Sehwinkel der Reform ansah, kam er zu dem Urteil, dass es auf diesem Gebiete nichts geleistet habe. Dieses Urteil war nicht unberechtigt; man hatte freilich in den Sessionen genug von Reform geredet[1]) — das Einzelne ist Luther nicht bekannt gewesen, — auch einen Spezialausschuss für die Reform gebildet[2]), sowie das Placet für einige diesbez. Vorschläge erlangt[3]), aber teils waren die Reformen nur auf dem Papier geblieben, teils aber waren sie vor allem nicht durchgreifend genug, um wirklich als Verbesserungen empfunden zu werden. Was vollends Luther als Reform beurteilt hätte, boten sie in keiner Hinsicht. — Man kann beobachten, wie Luthers Urteil an Schärfe zunimmt mit der Steigerung seines Abstandes von der Curie. In den Resolutionen zu den Thesen kommt es nur sehr zurückhaltend, fast schüchtern zum Ausdruck, dass die gelehrten und h. Männer, die unter Julius II. die Kirche durch ein eigens dazu eingesetztes Konzil reformieren wollten, nichts ereichten, oder dass man es anders als es in den letzten beiden Konzilien — Luther schliesst das Pisanum mit dem Lateranense zusammen; es ist ihm also nicht der innere Gegensatz zwischen beiden, der die höchste politische Spannung involvierte, bewusst geworden — geschehen sei, anstellen müsse, wenn reformiert werden solle[4]). Der Papst, so sagt er in der Resolution zu der 89. These, hat die besten Absichten; kann man sein Handeln nicht immer als das beste beurteilen, so liegt die Schuld nicht sowohl an ihm als an Zwischeninstanzen, die seine Intentionen durchkreuzen. Ecclesia indiget reformatione, quod non est unius hominis Pontificis nec multorum Cardinalium officium, sicut

1) cf. Hefele a. a. O. § 893.

2) ebda. S. 566.

3) ebda. S. 733ff.

4) cf. W. I 573. Diese Stelle citiert Catharinus in seiner ersten Schrift gegen Luther Bl. 8. [Exemplar der Münchener Hof- u. Staatsbibliothek].

probavit utrumque novissimum concilium, sed totius orbis, immo solius Dei[1]). Es entspricht den thatsächlichen Verhältnissen, dass Papst und Cardinäle die Leiter des Konzils waren. — Sieht man aus Luthers Worten, dass er im Laterankonzil den Thatbeweis besitzt, eine einseitig curialistisch unternommene Reform genüge nicht, so erhebt sich ihm aus dieser Thatsache der erste Gedanke an ein Universalkonzil[2]). An unserer Stelle tritt der praktische Gesichtspunkt noch hinter den theologischen zurück — auf die göttliche Initiative laufen seine Gedanken letztlich hinaus — aber ein Ansatz zu praktischer Formulierung ist da.

Ganz anders bereits, entschieden und klar, klingt die Ausserung über das Laterankonzil in den operationes in Psalmos, bei der Auslegung des 12. Verses von Psalm 10. Luther hat durch die eigene Erfahrung gelernt, auf eine Reformation zu verzichten. Die Geschichte hat ja gelehrt, dass mit Konzilien nichts erreicht werden kann; bedeutsame Konzilien haben stattgefunden — er nennt das Constanzer und Basler, — doch was haben sie erreicht? Von dem jüngsten Konzil will er nicht reden, es war ein Spottkonzil[3]). — Fast dasselbe sagt Luther in seiner Schrift „von den guten Werken“ in Punkt 11: „Es meynen etlich, man sol das auff gemein Concilium stellen. Da sag ich neyn zu, dan wir haben vil Concilia gehabt, da solchs ist furgewandt, nehmlich zu Costnitz, Basel und das letzt Romisch. Es ist aber nichts ausgericht und ymmer erger worden“[4]). Die auf Grund des Lateranense früher geforderte Korrektur der Konzilien ist zur Negation ihrer Wirkungsfähigkeit somit inzwischen geworden. So kann Luther höhnisch dem Gegner, Prierias, als er von der Machtsphäre des Concilium universale spricht, zurufen: quale fuit novissimum Lateranense[5]), gleichsam sagend: wir wissen ja, was Ihr ein Universalkonzil heisst, nämlich eine Versammlung Eurer Cardinäle.

---

1) W. I 627.

2) Der dann in der Schrift an den Adel sich veränderte zu der Forderung des „frei Concilium“ als Nationalkonzil.

3) cf. W. V 345.

4) W. VI 258.

5) W. VI 338.

Hier ist offener Vorwurf geworden, was in den Resolutionen angedeutet war.

Zweifellos hat zu diesem harten Urteil über die Erfolglosigkeit dieses Konziles mitgewirkt, dass, wie bereits erwähnt, die Oekumenizität desselben angezweifelt wurde. In der Antwort auf den Stolper Zettel kommt Luther darauf zu reden: man dürfe sich doch auf dieses Konzil nicht berufen, „das noch nit tzehen jar alt, von vielen zu Rom selbst fur nichts gehalten, auch in deutzschen und allen landen wenig ere erlangt hat“ [1]). In der That hat es in Deutschland, England und namentlich Frankreich nicht an Opposition gefehlt[2]); wenn Luther dieselbe jedoch auch auf Rom ausdehnt, so ist nicht auszumachen, woran er denkt. Meint er die oppositionelle Cardinalspartei? Aber dieselbe war wiederum zum Gehorsam gegen die päpstlichen Wünsche gebracht worden. Meint er die Kämpfe im Kirchenstaat, die Franz Maria della Rovere zur Wiedereroberung des Herzogtums Urbino unternahm? Aber die Kämpfe hatten mit der Oekumenizität des Konzils nichts zu schaffen. Oder hatten Freunde, etwa der pommersche Propst von Colberg, oder Johann Hess, die beide Ende 1519, aus Rom zurückgekehrt bei Luther weilten und ihm nachweislich von den dortigen Verhältnissen berichtet haben[3]), von römischer Opposition gegen das Konzil berichtet? Es wird das Wahrscheinlichste sein; dann handelt es sich wohl um eine mehr private Renitenz.

Man wird ferner den feierlichen Protest der Pariser Fakultät gegen das Laterankonzil zu beachten haben, wenn Luther von der Opposition „aller Lande“ spricht. Derselbe war nicht spurlos vorübergegangen, er hatte noch einmal den alten kirchenpolitischen Ruhm der Pariser Universität aufleben lassen, in

---

1) W. VI 138, dasselbe in der lateinischen ad schedulam responsio W. VI 148.

2) cf. Hefele a. a. O. 735f. 745.

3) cf. Enders II 228 vom 13. Oktober 1519 und II 271 vom 7. Dezember 1519. Die Antwort auf den Stolper Zettel datiert vom 11. Februar 1520.

Deutschland fand er Widerhall[1]). Luther hat die Appellation gekannt[2]), so wird seine Bemerkung vollends deutlich. —

Die zweite Gruppe der Aeusserungen Luthers über das Laterankonzil betrifft die Verdammung des Baseler Konzils durch dasselbe. Man kann deutlich zwei Stufen in der Beurteilung dieses Conzilsbeschlusses durch Luther unterscheiden. Gelesen hat er ihn zuerst in der Pariser Appellation, aber er hat an ihr keine Gelegenheit genommen, sich darüber zu äussern, da hält ihm Cajetan in Augsburg denselben als Erweis der Papstgewalt vor[3]), und nunmehr verwertet Luther diesem Anstosse entsprechend ihn zur Demonstrierung päpstlicher Anmassung. An den Kurfürsten und Spalatin schreibt er am 19. November in diesem Sinne[4]): „Sie werden in Rom alles versuchen, wenn der Papt über Concilium und Schrift sich erhebt". So war jener Beschluss ein Faktor für die Lösung Luthers von der Curie — man beachte, dass ihm in Augsburg die Unterscheidung von curia und ecclesia Romana aufging! —

Doch die Wirkungskraft dieses Beschlusses auf ihn reichte noch weiter, das Gehörte und Gelesene harrte noch der vollen Erweckung: die Leipziger Disputation brachte dieselbe. In dem Briefe an Spalatin vom 15. August 1519 und dem Rechtfertigungsschreiben über die Leipziger Disputation, welches er mit Carlstadt am 18. August 1519 an den Kurfürsten sandte, begegnet der Konzilserlass erstmalig mit Vollbewusstsein seiner Tragweite verwertet. Provoziert durch den Gegner hatte Luther im Eifer der Disputation sich fortreissen lassen zu der Erklärung, das Costnitzer Konzil habe geirrt, und dieselbe trotz anfänglichen Schwankens und Verklausulierens aufrecht erhalten. Das Laterankonzil wurde nunmehr Rechtsgrund für diese seine These. Das Laterankonzil hatte ein anderes Konzil verworfen, hatte also selbst ein solches für irrig erklärt, was brauchte Luther andere Waffen zum Schutz

---

1) cf. Hefele a. a. O. 745f. Der Wortlaut der Appellation bei Löscher: Akta I 560ff.

2) cf. Köstlin I 236. Kolde: Luthers Stellung etc. 37 und W. II 676f.

3) cf. W. II 8.

4) cf. Enders I Nr. 111 und 112. cf. auch Kolde a. a. O. 36.

seiner Behauptung als die vom Gegner selbst dargereichten? Wenn das Konzil unbedingt normativ sein soll und dann ein Konzil das andere verdammt, so kommt es schliesslich zu einem Durcheinander „dass wir zuletzt nicht wissen, wo Papst, Concilium, Kirche Christus oder wir dabei bleiben“ [1]). Ein Konzil kann letzte Autorität nicht sein, „wie das itztge Römische anzeigt wider das Costnizer und Baseler“ [2]), mit diesem historischen Beweis [3]) ist das in Leipzig Ausgesprochene unerschütterlich geworden. Ja, keck spricht er es Spalatin gegenüber aus, hat das Lateranense ein Conzil verworfen, so steht mir das gleiche Recht zu, mir soll nun das Nicänum höher gelten als das Constanzer Konzil [4]).

Jener Beschluss des Conzils war in der 11. Sitzung am 19. Dezember 1516 gefasst worden und in der Bulle Pastor aeternus schriftlich fixiert [5]), nachdem man schon vorher in Reden sich über die Illegitimität der Basler Versammlung deutlich genug geäussert hatte [6]). Man sah sich päpstlicherseits gezwungen der Kirchenpolitik jene Kirchenversammlung preiszugeben und salvierte sich durch Rekurrierung auf die Papstgewalt [7]). — Es ist durchaus sachentsprechend, wenn Luther in diesem Beschluss zugleich eine Verdammung des Costnitzer Konzils, obwohl dasselbe nicht genannt ist, erblickt [8]). Die Pariser Fakultät war ihm in diesem Urteil vorangegangen [9]), und das Konzil selbst hatte keinen

1) an den Kurfürsten EA. 53, 17 cf. an Spalatin Enders II 117.

2) EA. 53, 19.

3) er sagt selbst: wie die Historien weisen.

4) W. II 400.

5) cf. Hefele a. a. O. § 905.

6) cf. die Rede des Bischof Simon Begni in der 6. Sitzung und die Cajetans in der 2. cf. Hefele a. a. O. S. 563, 515.

7) cf. Hefele 713. Der latein. Text bei Harduin: Concil. Coll. IX S. 1828.

8) cf. oben und EA. 53, 17: „Uber das hat man itzt zu Rom im Concilio wider das Costnitzer Conzil determiniert, dass der Papst sei über das Concilium, dazu das Baseler Concilium abgethan“. Eck: de primatu Petri lib. III Fo. LX. vermag dazu nur zu sagen: non liquet und reisst sich dann mit einer künstlichen Interpretation Cajetans heraus.

9) cf. Löscher I 556.

Zweifel darüber gelassen, dass es die Costnitzer Beschlüsse treffen wollte, wenn es die Absolutheit der Papstgewalt betonte[1]). —

Ein eigentümlicher Irrtum ist Luther hinsichtlich des Laterankonzils begegnet in seinen Schriften wider den Zettel des Meissener Bischofs. Sowohl in seiner deutschen wie lateinischen Antwort schiebt Luther dem Gegner die Behauptung zu, das jüngste Konzil habe die communio sub una für die Laien bestimmt[2]). Er spottet dann seinerseits darüber, dass man ein solch junges Konzil autoritativ der bisherigen Praxis der Böhmen entgegenzusetzen wage. Sieht man nun die Konzilsakten durch, so sucht man vergeblich einen diesbez. Beschluss, über das Abendmahl ist in jener Kirchenversammlung überhaupt nicht verhandelt worden. Andrerseits aber heist es in der Schedula des Meissener Bischofs: Cum itaque tractatulus quidam sive sermo in vulgari Idiomate de sacratissimo corporis Christi sacramento sub nomine et inscriptione Doctoris Martini Luther Augustinensis contra novissimi sacri Lateranensis generalis Concilii statuta passim per civitatem et diocesim nostras publice venalis exponatur, in quo inter cetera comperiuntur auctori illius pulchrum expediensque videri quod Ecclesia per generale concilium statueret Omnes utriusque status Christifideles sub utraque specie . . . . . communicari. Hat sich nun etwa der Bischof geirrt und Luther diesen Irrtum in seine Schrift herübergenommen? Kaum, vielmehr hat Luther den Bischof missverstanden. Er hat das contra . . . Concilii statuta bezogen auf den vom Bischof angegebenen Inhalt seines Sermons, während dieser in der Herausgabe als solcher eine Verletzung der Konzilsbeschlüsse sah, und nicht mit Unrecht, sofern das Konzil in der 10. Sitzung beschlossen hatte, es dürfe kein Buch gedruckt werden, sei es in Rom sei es anderwärts, ausser nach Durchsicht und Approbation des Vicarius Urbis und des Magister S. Palatii bez. ausserhalb Roms des Bischofs oder eines vom Bischof zu deputierenden Censors und des Inquisitors[3]). Dieser Beschluss war der Rechtsgrund, mit welchem

1) cf. die Rede Cajetans bei Hefele 515 und die Predigt des Christoph Marcellus ebda 531.

2) cf. W. VI 138 und 148.

3) cf. Hefele a. a. O. 651.

der Bischof sein Vorgehen gegen Luther stützte[1]); er war geschickt gewählt, der Bischof wollte Luther mit stärksten Waffen schlagen. Er lässt keinen Zweifel darüber, wie er seine Worte in seinem Zettel gemeint hatte. Er erklärt in seiner zweiten „Notel" auf Luthers Schriften, welche er an sein Kapitel richtet, von dem Laterankonzil Luther gegenüber ganz ruhig: welichs gar nichts von dem Hochwirdigen Sacrament geordnet sunder bleiben lest bei der aufsatzung des alten und vor langen Jahren [1215] gehaltenen Concilii", und erläutert alsdann das „wider die aufsatzung und ordnung dess nechist gehalten Lateranense Concilium" durch genaue Wiedergabe des oben charakterisierten Konzilsbeschlusses[2]). — Luther hat seinen Irrtum nicht ausdrücklich korrigiert; stillschweigend vielleicht dadurch, dass er auf jenen vermeintlichen Beschluss über das Abendmahl weiterhin nicht mehr zurückkommt. Dass er um sein Versehen gewusst hat, wird wahrscheinlich dadurch, dass er von dem Briefe des Bischofs an sein Kapitel gehört haben wird[3]).

Der vierte Punkt, um welchen Aesserungen Luthers sich gruppieren lassen, betrifft den Beschluss des Konzils, dass die Seele unsterblich sei. Luther hat ihn lächerlich gemacht, wie er nur konnte. Als er seine 13. These für die Leipziger Disputation in längerer Resolution verteidigte, sucht er sein Urteil über die frigidissima decreta zu erhärten durch den Hinweis, dass es mit den römischen Gesetzen schon so weit gekommen sei, dass man es für notwendig erachte, die Unsterblichkeit der Seele feierlichst auf einem Konzile zu statuieren[4]). Was soll man von

1) Auf diesen Beschluss spielt offenbar auch Cochlaeus an, wenn er Melanchthon nach Erscheinen seiner loci zuruft: O hättest Du besser gesorgt für Deine Seele und unser ganzes Vaterland! Das wäre aber geschehen, wenn Du das Buch nicht veröffentlicht hättest, ohne es vorher nach den Gesetzen prüfen zu lassen". (bei Kolde: Mel. loci 1890 S. 55. Gedruckt ist die Schrift des Cochlaeus erst 1531, verfasst früher s. Spahn: Joh. Cochlaeus S. 98).

2) cf. Seidemann in Stud. u. Krit. 1880 S. 342.

3) W. VI 135 dass des Bischofs Mandat „einen Konzilsbeschluss über Christi Gebot setzte", ist nach Obigem nunmehr zu korrigieren, ebenso die Darstellung bei Köstlin I 314, Kolde I 241; Berger 309 berührt den Punkt nicht.

4) W. II 226.

Gesetzgebern halten, die Selbstverständliches festlegen? — Und als er im Commentar zum Galaterbrief an die Stelle kommt: Ihr haltet Tage, Monate, Zeiten und Jahre, und der Auslegung die zeitgemässe Wendung giebt auf den geforderten Gehorsam gegen Papstgebote, verbindet sich wiederum herbster Spott mit der Einführung jenes Konzilbeschlusses: Für den Kampf gegen den Türken sollen wir Geld zahlen, die schlimmsten Notstände aber vergisst man; der Türke kann zwar den Leib töten, aber wir töten die Seele und berauben sie des Himmels, wenn trotzdem die Bestimmung des letzten Konzils wahr ist, dass die Seelen unsterblich seien, besonders die der Christen[1]). Der Begriff des animam occidere hat vermöge einer Ideenassociation die Erinnerung an jenes Dekret in ihm wachgerufen und bitter lässt er den Beschluss über die Unsterblichkeit der Seele kontrastieren mit dem faktischen Töten derselben. — Als dann fernerhin Prierias die constitutiones papae in decidendo de fide et moribus als infallibel bezeichnete, — eine Antizipierung des Vaticanums — rief ihm Luther in seiner Glosse zu: sicut probatum est novissimo concilio, ubi decisum est animam esse immortalem[2]). Es war bitterster Spott, die Infallibilität des Papstes an einem feierlichen Beschluss über eine selbstverständliche Thatsache zu demonstrieren. Dass die Selbstverständlichkeit die Pointe der Polemik Luthers war, wird vollends klar aus seinen Worten in der Schrift an den christlichen Adel deutscher Nation. Er klagt in Punkt 7 die Römlinge an „dass sie selbst fast nichts mehr wissen vom Glauben zu sagen", und als Beweis führt er die „kindischen, leichtfertigen Artikel" des letzten römischen Konzils an, darinnen sie gesetzt haben, dass des Menschen Seele unsterblich sei"[3]). — Genau dasselbe sagt die Aeusserung in seiner Schrift: „Grund und Ursach aller Artikel etc." Aus Anlass des 27. Satzes der Bannbulle knüpft er wie in dem Traktat gegen Prierias wieder an die Papstgewalt an. Er bittet die „Papstjünger", doch einmal „ihr

1) W. II 541.
2) cf. W. VI 338.
3) cf. W. VI 432. Benrath: Luthers Schrift an den christl. Adel 1884 S. 36 u. 100 Anm. 50, meine Dissertation S. 171.

Maul aufzuthun“ und die „Artikel des Glaubens, der Sitte und guter Werke“ zu zeigen, die der Papst aufgestellt habe, „auf dass wir den h. Geist und Christum einmal zur Schul führeten und einen guten Schilling gäben, dass sie so vergessen und säumig gewesen sein, haben uns nit recht und gnug gelehret den christlichen Glauben und gute Werk“ [1]). Und nun zeigt er mit beissender Ironie einen solchen Papstartikel auf. „Meisterlich“ ist neulich zu Rom der „heilig Artikel“ beschlossen, dass die Seele des Menschen unsterblich sei. Man hatte vergessen, dass man im Glaubensbekenntnis sagte: „Ich gläub ein ewigs Leben“. — In der Assertio omnium articulorum ist die Polemik etwas gemildert, auch wird der Beschluss über die Unsterblichkeit der Seele nicht ausdrücklich als lateranensischer gekennzeichnet [2]).

Berechtigt war diese Lächerlich-Machung jenes Konzilsbeschlusses nicht; sie ist entstanden unter Nicht-Beachtung d. h. in diesem Falle Unbekanntschaft mit der historischen Situation, welche denselben hervorgerufen hatte. Die Kirchenversammlung wollte mit ihm eine konträre Lehre, die Boden zu gewinnen schien, verwerfen; das war ihr gutes Recht kraft der ihr zustehenden Lehrgewalt, und Luther hat in anderen Fällen dasselbe auch anerkannt. Der Beschluss der 8. Sitzung richtete sich gegen den Paduaner Professor Petrus Pomponatius, welcher die Sterblichkeit der Seele nach Aristoteles vorgetragen hatte; für die Kirche war in der That jener Beschluss von Bedeutung, zumal man der betr. päpstlichen Konstitution das Gewicht einer prinzipiellen Entscheidung über das Verhältnis von Theologie und Philosophie im Sinne der Unterordnung der letzteren gab [3]). Luthers Gegner Eck hat hier schärfer gesehen, er gibt sehr klar an, dass der Beschluss sich gegen „gewisse Philosophen“ richte [4]), und weist

1) EA. 24, 129 W. VII 425.

2) cf. o. v. arg. V 120.

3) s. Hefele a. a. O. 585 ff.

4) cf. de primatu Petri Paris 1521 lib. III Fo. VIII: in quo [nämlich dem betr. Konzilskanon] refert quosdam Philosophos temere asseverare animam hominis, saltem secundum philosophiam, esse immortalem [d. h. wie das secundum philosophiam beweist, sie lehren Pantheismus], dein sacrum concilium renovat constitutionem concilii Vien; quod anima sit immortalis, multiplicabilis secundum corpora [Individu-

ihm auch die angegebene prinzipielle Bedeutung unzweideutig zu. — Es ist aber ungerechtfertigt, nunmehr Luther wegen seines Irrtums „theologische Ignoranz“ vorzuwerfen, wie Hergenröther nicht unterlassen kann [1]). Wie konnte der „Professor von Wittenberg“, wie ihn Hergensöther nicht ohne Absicht nennt [2]), von jener historischen Situation wissen, wenn er die Akten nicht kannte, und wie darf man ihm sein Urteil verübeln, wenn dasselbe in Deutschland das übliche war? Am 19. Dezember 1513 war jener Beschluss gefasst worden, und bereits am 29. März 1514 erwähnt ihn Scheurl aus Nürnberg in einem Briefe an Trutvetter in Eisenach [3]), ja, setzt ihn schon als bekannt voraus: „wenn ich nicht glaubte, Ihr wüsstet schon, was die Lateransynode über die Unsterblichkeit der Seele festgesetzt hat, würde ich Dir des Längeren darüber schreiben“. Es leuchtet ein, dass auch ihn der Beschluss ein ungeheuerlicher dünkt. Die Luther bekannte [4]) Satire Eccius dedolatus verhöhnte denselben in nicht misszuverstehender Weise [5]), und die Luther gleichfalls bekannten [6]) Glossen Huttens zur Bannbulle spotteten auch über das Dekret des nescio quid conciliabuli . . . . animam esse immortalem [7]). Der 1520 verfasste Dialog Huttenus illustris äusserte sich: Sic constituerunt in concilio Lateranensi animam esse immortalem [8]). Man muss darauf verzichten, eine der genannten Schriften als Quelle für Luthers Aeusserungen in Anspruch zu nehmen [9]), es genügt die

---

alismus gegen Pantheismus] . . . indicat hoc decretum: omnibus philosophis in universitatibus . . . . districte praecipiendo mandamus, ut cum philosophorum principia . . auditoribus suis legerint, quale hoc de animae immortalitate, . . . teneantur eisdem veritatem religionis Christianae omni conatu manifestam facere etc.

1) bei Hefele a. a. O. 585 Anm. 3.

2) ebda. 579.

3) Scheurls Briefbuch ed. v. Soden und Knaake 129.

4) Enders II Nr. 281.

5) cf. Böcking: Hutteni opera IV 534.

6) cf. Enders III 15.

7) cf. Böcking V 308.

8) s. meine Dissertation 171.

9) Für die zweite und dritte Aeusserung käme nur der Eccius dedolatus in Betracht. Luther scheint erst 1519 von dem Beschlusse gewusst zu haben.

Feststellung der Thatsache, dass er mit seinen Aeusserungen innerhalb des Milieus steht.

Es darf auch nicht auffallen, dass Luther in der angegebenen Stelle in Grund und Ursach aller Artikel“ [1]) bez. in der Assertio den Konzilsbeschluss weiterhin dahin spezialisiert, es sei darin festgesetzt, die Seele sei die Form des Leibes [2]). So hiess es thatsächlich in der päpstlichen Konstitution, allein ihr Inhalt muss auch ohne die Akten weiter bekannt geworden sein, da Scheurl in dem zitierten Briefe einen weiteren Punkt aus derselben, die Regelung des philosophischen Studiums, namhaft macht [3]). —

In der Schrift contra malignum Eccii iudicium und weiterhin in der an den Adel (in Punkt 20) wirft Luther die Frage auf: „Welcher Geist hat dem Papst Gewalt gegeben, die Heiligen zu erheben?“ Man wird nicht fehlgehen, darin eine Anspielung an einen Schluss zu sehen, den man, wie es scheint, aus den Dekreten des Conzils über die Papstgewalt gemacht hat. Das Konzil selbst hat über jenes Recht des Papstes nichts ausdrücklich bestimmt, aber wenn Crotus in einem Briefe vom 28. April 1520 dasselbe als nuper cognitum bezeichnet, so hat er dasselbe aus dem Lateranense erschlossen [4]), und warum dann nicht auch Luther? Es möchte sogar sehr wahrscheinlich sein, dass auf Crotus' Brief die zweite Notiz Luthers zurückzuführen ist. —

Wenn Luther in den Glossen zu des Prierias Schrift unter den unfehlbaren Festsetzungen des Papstes [5]) auch erwähnt, man habe auf dem Lateranense beschlossen den Zehnten pro ventre Romano zu bezahlen, so geht das auf den Beschluss der letzten Konzilssitzung. Da die Verhandlung über diesen Punkt eine sehr bewegliche war, — man äusserte, es sei doch schon schimpf-

---

1) cf. auch W. V 652.

2) cum illa (anima) . . vere per se et essentialiter humani corporis forma existat. Harduin a. a. O. IX S. 1719.

3) über diesen Beschluss s. Hefele a. a. O. S. 586f. Eck de primatu Petri P. I fol. XXVI zitiert mehrere Beschlüsse des Lateranense; man sieht auch daraus, dass dieselben nicht ganz unbekannt geblieben sind.

4) cf. Enders II Nr. 300 Anm. 11.

5) s. oben.

lich, eine allgemeine Kirchenversammlung mit einer Geldforderung zu schliessen[1]) — wird es begreiflich dass Luther um das Endergebnis derselben weiss. —

Endlich spricht Luther in der Schrift an den Adel von einer auf dem Konzil erlassenen Gebetsvorschrift, dass „ein Priester je einmal im Monat sein Gebet zu sprechen schuldig ist, will er sein Lehen nicht verlieren". Er meint wohl eine Bestimmung der in der 9. Sitzung vom 15. Mai 1514 erlassenenen Bulle supremae dispositionis arbitrio. Luther giebt ihren Inhalt aber nicht genau wieder, die mündliche Ueberlieferung, aus welcher er schöpft, wird davon die Ursache sein. Es hiess in der Bulle, Benefiziaten, welche 6 Monate nach Erlangung der Pfründe das Brevier nicht beten, sollen nach Verhältnis der Zeit der Unterlassung mit Verlust des Einkommens bestraft werden. Beharren sie bei ihrer Nachlässigkeit, so sollen sie nach vorgängiger Mahnung das Benefizium verlieren[2]). Wer in 15 Tagen das Brevier nicht mindestens zweimal rezitiert, gilt als derart strafbar, dass er der Pfründe beraubt werden kann. Das Konzil bestimmte also noch strenger, als Luther angiebt.

Sicherlich geht es auch auf die römische Kirchenversammlung, wenn Luther in der Assertio omnium articulorum zwischen die Aufzählung der beiden von ihm nach anderweitigen Aeusserungen auf das Konzil bezogenen Artikel einschiebt die Bestimmungen des Papstes se esse imperatorem mundi et regem coeli et Deum terrenum[3]). Schon in Leipzig, sodann im Sendbrief an den Papst (W. VII, 10) hatte Luther Gelegenheit gefunden, der Konzilsbeschlüsse zu gedenken, welche die Würde des päpstlichen Primates festlegten[4]). Es war auf dem Konzile oft genug, am meisten in den Eröffnungsreden[5]), aber auch in den Bullen[6]), ausgesprochen worden, dass die Papstgewalt über die ganze Welt sich

1) cf. Hefele a. a. O. 720ff., 731.

2) cf. Hefele a. a. O. 609 (in meiner Dissertation 171 Anm. 2 ist irrtümlich S. 897 angegeben) Harduin a. a. O. S. 1755.

3) o. v. a. V 210 W. VII 132.

4) W. II 400, 405.

5) cf. Hefele a. a. O. 515, 564, 597, 642ff.

6) cf. die Bulle Pastor aeternus.

erstrecke; den König der Könige, den Monarchen des Erdkreises[1]) hatte den Papst einer der Redner bezeichnet, ein anderer hatte ihn den Gott auf Erden genannt[2]), es mochte wohl Kunde von diesen Ueberschwänglichkeiten nach Deutschland gelangt sein[3]).

Lassen sich für die letzterwähnten Punkte, soweit ich sehe, aus der zeitgenössischen Publizistik keine Parallelen beibringen, so findet sich andrerseits die bereits erwähnte Verhängung der Bücherzensur, von welcher Eccius dedolatus spricht, bei Luther nicht erwähnt; als man ihm den Beschluss nahelegte, hat er ihn missverstanden.

Der Gesamteindruck, welchen man aus der Erörterung der Aeusserungen Luthers über das Laterankonzil gewinnt, ist der, dass dasselbe nur deshalb für Luther Bedeutung gewonnen hat, weil es in lebendigste Relation zu seinem religiösen Gedankenkreis sich setzte. Es war das jüngste Konzil, reichte hinein in die Zeit des inneren Werdens Luthers, und was bedeutete für ihn in der Periode seines ersten öffentlichen Auftretens ein Konzil! Es war für ihn die höchste Autorität d. h. letztlich Alles. Man sollte meinen, es hätte der Gedanke an das gleichsam miterlebte Konzil diese Autorität erschüttern müssen; das ist nicht der Fall gewesen. Es bedurfte innerster Kontraste von Konzilsbeschlüssen mit seiner religiösen Ueberzeugung, um diese Erschütterung hervorzurufen, das Costnitzer Konzil hat sie bewirkt; aber als nun die Autorität wankte, da half das Lateranense, das Wankende vollends zu stürzen. In ihm hatte Rom sich lächerlich gemacht; hatte ein Konzil so seine Infallibilität in bedenkliches Licht gesetzt, wer garantierte für die andern? zumal, wie das Lateranense selbst zeigte, eins wider das andere war? So wird es verständlich, wie Luther, nachdem die Konzilsautorität in Glaubenssachen gefallen war, nunmehr auf die Reformthätigkeit eines Konzils, wie es bisher sich zusammengesetzt hatte, überhaupt keine Hoffnung mehr

1) Balthasar de Rio cf. Hefele 568.

2) Christoph Marcellus cf. ebda. 531.

3) Eck z. B. weiss um diese Aeusserungen (cf. Enders II 238), doch nimmt er insofern eine Sonderstellung ein, als er intime Beziehungen zu Rom hatte, und auch dort gewesen war.

setzt und in der Schrift „von den guten Werken“ — unmittelbar nach der oben besprochenen Stelle über das Lateranense — den ersten warmen Appell an die weltliche Macht richtet, an Kaiser, Fürsten und Städte, nun ihrerseits frisch die Sache in die Hand zu nehmen[1]). Das jüngste römische Konzil hat innerhalb der Entwicklung der Stellung Luthers zu Konzil und Kirche zwar nicht die bedeutsamste, aber eine sehr gewichtige Rolle gespielt.

VIII.

Das Baseler Konzil.

Es sind nur wenige Notizen, welche Luther über die Baseler Kirchenversammlung bietet[2]). Ueber den geschichtlichen Verlauf derselben, die Schwierigkeiten, unter denen sie entstand und sich behaupten musste, sagt er nichts, interessiert haben ihn nur einzelne Konzilsbeschlüsse, und wiederum nur deshalb, weil er an ihnen eigene Thesen erläutern oder stützen konnte. Die Konzilsakten sind ihm bekannt gewesen, er begründet in der Schrift de captivitate babylonica eine Aussage über die Kirchenversammlung mit den Worten: ut exstantes annales et literae concilii probant[3]). Panzer in seinen Annales typographici[4]) giebt einen Basler Druck von 1499 und einen Hagenauer von 1500 an, man darf annehmen, dass Luther auch schon vor jener ausdrücklichen Erwähnung der Akten dieselben kannte, also mindestens schon 1518, in welchem Jahre in seinen Resolutionen zu den Thesen erstmalig das Konzil genannt wird.

Luther verteidigt sich hier in Erläuterung seiner 26. These gegen den Einwand, dass Sixtus IV die Gewalt des Papstes bis ins Fegfeuer ausgedehnt habe, und man deshalb diese päpstliche Vollgewalt anerkennen müsse. Luther sagt: auch wenn der Papst

1) cf. W. VI 258.

2) Auch späterhin sind seine Bemerkungen nur spärlich s. Schäfer Luther als Kirchenhistoriker S. 460 ff.

3) W. VI 507.

4) cf. Bd. I 189 Nr. 254 u. 453 Nr. 44. Zu erwähnen ist, dass die Erfurter Bibliothek handschriftlich verschiedene der teils auf dem Constanzer teils auf dem Baseler Konzil gehaltenen Reden besass; von dort publizierte sie v. d. Hardt: hist. litt. Ref. p. III.

mit einem grossen Teil der Kirche so oder so dächte, ohne zu irren, so sei es noch keine Sünde oder Häresie, das Gegenteil zu denken, so lange nicht durch ein allgemeines Konzil nach beiden Seiten, positiv und auch negativ (approbatum alterum, alterum reprobatum) die Entscheidung formuliert sei. So denke z. B. die römische Kirche auch mit dem ganzen Baseler Konzil und fast der ganzen Kirche, die selige Jungfrau sei ohne Sünden empfangen, und dennoch, weil das Gegenteil nicht ausdrücklich reprobiert sei, dürfe man die nicht für Ketzer halten, die dieses (das contrarium) zu ihrer Meinung machen[1]). Zur Illustrierung seines Satzes, dass die Approbation der These noch nicht die Reprobation der Antithese in sich schliesse, konnte Luther kein treffenderes Beispiel wählen als die Frage der immaculata conceptio, ja, es war sein Satz überhaupt nur in diesem einem Falle gültig, auf eine Verallgemeinerung würde sich die Curie schwerlich eingelassen haben, sie wiedersprach auch dem allgemeinen Wesen des Rechts, welches in der Dekretierung der Position die Reprobierung der Negation mitsetzt, und Luther selbst hat anderweitig seinen Satz nicht durchgeführt[2]). Sollte er seine ganze Argumentation etwa ironisch gemeint haben und seine Gegner mit Sixtus IV., den sie ihm vorhielten, selbst haben schlagen wollen, sofern bekanntlich dieser den streitenden Dominikanern und Franziskanern verboten hatte, die gegnerische Meinung zu verketzern, da die Kirche die streitige Frage noch nicht entschieden habe[3])? Dann würde jene sachlich unmögliche Verallgemeinerung des Spezialfalles aus der Ironie verständlich. Unmöglich ist das nicht, wenn auch der Spott zum Tenor des Ganzen nicht recht passen will, um so weniger, als bald darauf dasselbe Argument sicherlich ohne Ironie wiederkehrt; aus scholastischer Dialektik, die Verallgemeinerungen nicht scheut, begreifen sich ohnehin,

1) cf. W. I 582f.

2) cf. z. B. wenn er W. I 391 sagt: „Ein Ketzer heisst, der nit glaubt die Stück, die not und geboten sind zu glauben". Hier wird die ausdrückliche Verdammung des Gegenteils des Gebotenen nicht erfordert.

3) cf. Kurtz: K. G. § 113 Nr. 5. Pastor: Geschichte der Päpste II 538f.

ernst genommen, die Worte. — Wie dem auch sei, jedenfalls ist der Gedanke an Sixtus IV und sein Dekret, welches Luther aus dem geistlichen Recht bekannt sein mochte[1]), das Primäre, veranlasst durch den gegnerischen Einwurf[2]), und das Baseler Konzil tritt sekundär hinzu, weil es gleichfalls in jene Frage der immaculata conceptio sich geäussert hatte. In der 36. Sitzung[3]) hatte es einen diesbez. Beschluss gefasst. Es ist richtig, wenn Luther sagt, dass die ecclesia Romana etiam cum Concilio universali Basiliensi ac tota ferme ecclesia die unbefleckte Empfängnis annehme, wenn man nur das „cum" nicht presst in dem Sinne von „im Einverständnis mit", sondern lediglich addierend fasst und das „universali" auf Rechnung der Auffassung Luthers setzt. Jener Beschluss nämlich ist nach der Translation des Konzils nach Ferrara bez. Florenz von den in Basel Zurückgebliebenen gefasst, er galt für die römische Curie nicht als autoritativer Konzilsbeschluss, ebensowenig die Baseler Versammlung als Universalkonzil. Die Curie hat scharf zwischen Beschlüssen vor und nach der Translation unterschieden[4]), Luther nicht. Ihm kam es ja nicht auf die Frage an, wie der Papst sich zu den betr. Versammlungen stellte, sondern lediglich auf diese selbst und ihre Beschlüsse. Er folgte hier, seiner ganzen theologischen Stellung entsprechend den Freunden der Idee der Konzilsautorität, welchen die Baseler Beschlüsse als legitim galten, ohne dass wir nachweisen können, dass er mit dem „Warum?" sich ernstlich beschäftigte, wie man das überhaupt in Deutschland wenig that[5]). In der Tradition, wie sie im Milieu des deutschen Volksbewusstseins umging, fiel zudem Baseler Konzil-

1) Extrav. lib. III tit. XII c. 2.

2) cf. schon W. I 583.

3) cf. Hefele: Konziliengeschichte Bd. VII 781. Harduin: Concil. Coll. VIII 1266. Die betr. Bulle war in Separatdruck erschienen s. Panzer a. a. O. Supplem. 115. Dafür dass jene Frage damals noch erörtert wurde s. die Schrift des Paulus Niavis: declamatio de conceptione intemeratae virginis Mariae bei A. Börner in: N. Archiv für sächs. Geschichte XIX s. S. 71 u. a.

4) cf. Harnack D. G. ³III 320 Anm. 1. Harduin: Concil-Collectio IX 1828. Hefele VIII 713.

5) cf. Kolde: Luthers Stellung etc. S. 8.

Reformkonzil-Universalkonzil zusammen[1]). Ob Luther durch das nur kurz zu tota beigefügte ferme die Differenzen der Dominikaner und Franziskaner andeutet? und ob er sie mit Absicht nur andeutet? Er hat doch wohl um sie gewusst. — In etwas anderer Wendung hat Luther späterhin in seiner deutschen Verteidigung der in der Bannbulle verdammten Sätze sich auf jenen Beschluss über die immaculata conceptio berufen. Hat man trotzdem das „Concili, Bapst unnd das mehrer teil anders halten" die maculata conceptio nicht als Ketzerei bezeichnet, warum darf dann nicht auch er, Luther, in Dingen die zur Seligkeit nicht not sind, anders denken als der Papst mit seinem Anhange, solange die diesen gegenteilige Meinung nicht ausdrücklich durch ein Konzil verdammt sei? (W. VII 428). „Ja, Bauer, das ist ganz etwas Anderes" wäre die prompte Antwort eines Curialisten auf diese unter Ignorierung der geschichtlichen Verhältnisse lediglich auf dem guten persönlichen Recht basierte Argumentation gewesen.

Dient schon an der letztbesprochenen Stelle das Baseler Konzil nicht mehr lediglich dem Zweck der Erläuterung, so ist es vollends Rechtsstütze geworden für Luther in seiner Verteidigung der böhmischen Abendmahlspraxis. In seinem „Sermon von dem hochwirdigen Sakrament des . . . Leichnams Christi" hatte Luther erstmalig den Wunsch ausgesprochen, ein „gemein Konzil" möchte den Laien die communio sub utraque freigeben[2]). Das hatte ihm den Vorwurf böhmischer Ketzerei zugezogen, er beeilte sich, in seiner „Vorclerung etlicher Artikel" denselben von sich abzuwälzen[3]). Nicht nämlich um des Genusses von beiderlei Gestalt willen werden die Böhmen Ketzer gescholten, „dann die Romisch kirch hat dasselb vortzeyten, wie wissentlich ist, den Bemen zugelassen, was aber mag zugelassen werden, das ist nit und wirt nymer mehr Ketzerey sein mügen"[4]). Diese Zulassung an die Böhmen erfolgte im Baseler Konzil, Luther setzt sie als bekannt voraus[5]). In de captivitate babylonica nennt er dasselbe aus-

1) cf. Hefele Bd. VIII § 833 über d. Wirkungen des Baseler Konzils.
2) cf. W. II 742.
3) cf. W. VI 78.
4) ebda. 79.
5) „wie wissenlich ist".

drücklich[1]). Der Gedankengang bewegt sich nicht mehr ganz auf derselben Linie wie in der Verklärung etlicher Artikel, sofern er sich nicht sowohl mit dem Konzilsbeschluss seinerseits schützt als ihn vielmehr gegen Einwände ausspielt. Indem er — ein wenig schärfer als früher — betont, es sei gottlos und tyrannisch, die communio sub utraque unter allen Umständen[2]) verweigern zu wollen, weist er die Berufung Alvelds auf das Constanzer Konzil, welches die Entziehung des Laienkelches festgesetzt habe, zurück durch das Baseler Konzil. Wenn das eine gilt, warum soll nicht auch das andere gelten, quod contra statuit, Boemis licere utramque speciem suscipere?[3]) Luther hat in den Akten nachgeschlagen, er verweist ausdrücklich auf dieselben, Alveld hat ihn dazu veranlasst, sofern er für seine Behauptungen das Basiliense neben dem Constantiense herangezogen hatte[4]). Alvelds historische Ignoranz (cf. Luthers Worte a. a. O.) stellt Luther richtig.

Es kann nach dem Vorhergehenden nicht überraschen, dass, als die Bannbulle den Satz Luthers in seinem „Sermon von dem hochwirdigen Sakrament des . . . Leichnams Christi“ über die communio sub utraque verdammt hatte, Luther in seiner deutschen Erläuterung der Artikel derselben wiederum auf den Konzilsbeschluss sich berief. Er nimmt die böhmische Abendmahlspraxis in Schutz: „warumb sollt ich denn leiden, dass die Böhmen oder jemand anders drob Ketzer gescholten wurden, ob sie beider Gestalt niessen? Dazu ist's zu Basel im Concili beschlossen, dass sie recht thun“ [5].

Gemeint sind mit dem Konzilsbeschluss die bekannten Prager Compactate vom 30. Nov. 1433[6]). Es ist durchaus sachent-

1) W. VI 507.

2) Darauf liegt der Nachdruck; Luther polemisiert gegen den priesterlichen Zwang. cf. W. VI 79, 506 f.

3) W. VI 507.

4) cf. W. VI 507. Gemeint ist in Alvelds Schrift die Stelle, an der er unter vielen Concilien für die communio sub una auch das Constanciense et Basiliense nennt, ohne nähere Angabe eines Beschlusses derselben. [Bl. Djjjj, Exemplar der Müuchener Hof- und Staatsbibliothek.]

5) EA. 24, 110 W. VII 395.

6) cf. Hefele VII § 796. Dazu Smend: Kelchspendung und Kelchversagung 1898 S. 31. Dass Luther den Gegensatz zwischen

sprechend, wenn Luther auf Grund der Einsichtnahme in die Akten behauptet, dass multa disputatione der Beschluss durchgedrückt worden sei[1]). Sowohl das Zustandekommen des Compromisses wie die Durchführung desselben, die sich bis zur Iglauer Tagung am 5. Juli 1436 hinzog, hatte „Disputationen" genug gekostet[2]).

Ebenfalls eine richtige Beobachtung verrät es, wenn Luther in der Schrift „von den guten Werken" die Forderung nach einem „gemeinen Konzil" ablehnt durch den geschichtlichen Hinweis, es sei auf den bisherigen Konzilien, unter denen er das Baseler neben dem Konstanzer und dem jüngsten Lateranense namhaft macht, nichts erreicht worden, vielmehr habe sich die Situation verschlechtert[3]). Trotz der beschlossenen Reformdekrete[4]) hatte sich faktisch nichts geändert, die Wirkungen des Konzils auf weite Massen ruhten nicht auf diesen, sondern auf der kirchenrechtlichen Entscheidung über die Superiorität des Konzils über den Papst. —

Bekanntlich war die, wie Luther überzeugt war, Christlichkeit der Griechen Hauptgrund für ihn, das Papsttum iure divino zu leugnen. An dem darüber entbrannten Streit ist sein Interesse für die anatolische Kirche rege geworden. Eck betonte in Leipzig, dass die Griechen auf dem Florentiner Unionskonzil das Fegfeuer anerkannt hätten (W. II 326) — mit Recht cf. Hefele VII 745 — Luther ging kurz darüber hinweg damals (cf. W. II 329), es wird aber damit zusammenhängen, dass er bald darauf vielmehr anzugeben weiss, die Griechen leugneten das Fegfeuer und sollten auf dem Baseler Konzil trefflich Rechenschaft über ihren Glauben abgelegt haben[5]). Eine bestimmte Quelle für

Constanzer und Basler Konzil überspannte, ist bei Smend a. a. O. nachzusehen, doch ist ein solcher in der Böhmenfrage — nur um diese handelt es sich für Luther — zweifellos vorhanden.

1) a. a. O.

2) cf. Hefele VII § 786, 790, 791, 793, 796, 797, 800, 801.

3) W. VI 258.

4) cf. Hefele § 798.

5) cf. Enders II 225. Es handelt sich natürlich um das Florentiner Konzil, welches Luther Basiliense nennt, weil es Fortsetzung desselben war. cf. Hefele VII 721ff.

diese Notiz lässt sich nicht angeben[1]), das feruntur spricht für mündliche Ueberlieferung. Vielleicht steht mit dieser Berufung auf die Griechen in der Fegfeuerlehre in Verbindung, dass Luther die Herausgabe von Aktenstücken des das Basiliense fortsetzenden Florentiner Unionskonziles plante; vermutlich wollte er das Recht seiner Berufung auf jene damit urkundlich darthun; doch lässt sich leider nichts Näheres angeben[2]).

Der Geringfügigkeit der Notizen Luthers über das Baseler Konzil entspricht seine, soweit ich sehe, seltene Erwähnung in der zeitgenössischen Litteratur. Die kurialistischen Litteraten mochten Ursache haben, bei dem Tendenzcharakter, den das Konzil in der Ueberlieferung angenommen hatte, mit der Erwähnung desselben keinen Staub aufzuwirbeln, und wenn einer derselben, Emser[3]), es gegen Luther ausspielt, so geschieht es in einer Frage, die des Beifalls auch der Opponenten gegen die Curie sicher sein konnte. In Reuchlins[4]) und Huttens[5]) Munde wird die Nennung des Konzils nicht befremden, und dass ein Johannes Slechta an Erasmus[6]) über die Geschicke seiner Landsleute auf der Kirchenversammlung berichtet, begreift sich von selbst; er er-

---

1) s. meine Dissertation S. 80 ff.

2) cf. Enders II 81 und 82 Anm. 4.

3) cf. „Wider das unchristenliche Buch . . . . an den Tewtschen Adel“ 128 bei Enders 92. Emser citiert einen Beschluss der 20. Sessio gegen den Concubinat der Kleriker (cf. Hefele VII 593),

4) cf. Augenspiegel ed. Mayerhoff 60.

5) cf. Praedones. Böcking IV 397.

6) an Erasmus 10. Okt. 1519. (Erasmus Briefe ed. Le Clerq 463). Es sei zu dem Inhalte des Briefes eine Bemerkung gemacht. Slechta berichtet von einer Gesandtschaft der Böhmen an das Konzil und der Streitfrage über die communio sub utraque. Die Böhmen hätten dieselbe begründet durch die Einsetzung Christi, die Ueberlieferung des Paulus an die Corinther und die bei Griechen und Lateiner bis etwa zum Jahre 1200 übliche Praxis. (Gemeint ist die Rede Rocycanas s. Hefele a. a. O. 504. Mansi Concil. Coll. XXX 269 ff). Das sind dieselben Argumente, welche Luther gebraucht. cf. W. VI 79, 504 ff. EA. 24, 107 bis 110, o. v. a. V 198. In den Ausgaben der Akten findet sich die Rede freilich nicht, aber kann Luther nicht von ihr gehört haben? Sein Interesse für die Böhmen, speziell ihre Abendmahlspraxis, war doch offenkundig.

wähnt u. a. den bei Luther begegnenden Beschluss über die communio sub utraque. Thomas Rhadinus giebt jedoch wohlweislich einen auf dem nach Florenz übertragenen Konzil gefassten Beschluss, die Beichte betreffend, an. (Corp. Ref. I 234).

Die Bedeutung des Basiliense für Luther ist eine ähnliche wie die des Laterankonzils. Die Negierung des Baseler Beschlusses über die Abendmahlspraxis gab Luther einen Beweis von der curialistischen Politik, die Konzilsautorität ihren eigenen Zwecken unterzuordnen. „Was dampt denn diese Bulle auch ihr eigen Concili?“ ruft er dem Urheber der Bannbulle zu[1]). Der Streit mit Alveld gab ihm dann deutlich zu erkennen, dass jener Baseler Beschluss einem Constanzer conträr war und letztlich der Wille des Papstes hier die Entscheidung gab[2]). Das musste dazu beitragen, und hat es gethan, dass Luther sich von der Konzilsautorität, die er im Prinzipe in Leipzig 1519 aufgegeben hatte, völlig loslöste und auf die Schriftautorität sich zurückzog.

IX.

Das Concilium Nicaenum.

Wenn wir die Aeusserungen Luthers über das nicänische Konzil nicht den Einzelquellen, denen sie entstammen, zuweisen, sie vielmehr unter der Rubrik „das Konzil von Nicäa“ zusammenschliessen, so liegt dieses Verfahren darin begründet, dass für Luther nur das Konzil als geschlossene Grösse Bedeutung hat, nicht die Quellenschriftsteller, die von demselbem berichten. Daraus ergiebt sich bereits, dass sein Interesse an dem Konzil nicht sowohl ein historisches als vielmehr religiöses ist. Der Ansatzpunkt für seine intensive Beschäftigung mit demselben ist die Frage nach dem ius divinum des Papsttums. Doch lässt sich nicht genau der Zeitpunkt bestimmen, wann Luther erstmalig Kenntnis von dem Konzil gewann; es wird frühzeitig gewesen sein; wenn er seine Kirchenväter oder das geistliche Recht las, wird er auch dieses oder jenes über dasselbe sich angeeignet

1) EA. 24, 110.
2) cf. W. VI 507.

haben. So erwähnt er in den Dictata super Psalterium bei Erläuterung von Ps. 91, 8, dass das nicänische Konzil die Arianer verdammt habe [1]); das wird er bei Rufin gelesen haben. Allein Bedeutung hatte die Kirchenversammlung für ihn noch nicht — die arianische Irrlehre, nicht das sie verurteilende Konzil steht an jener Stelle im Vordergrund des Interesses —, er nennt es auch noch nicht in den ersten mehr beiläufig gemachten Äusserungen, welche die Theorie vom ius divinum des Papsttums zu sprengen drohten. Er hatte in den Resolutionen zu den 95 Thesen gesagt, es habe eine Zeit gegeben, da die römische Kirche noch nicht über den anderen Kirchen, wenigstens noch nicht über denen Griechenlands, gestanden habe; so sei es noch zur Zeit Gregors I. gewesen [2]). In den Acta Augustana hatte er diesen Gedanken wiederholt [3]). Da war es nun Eck, der das Nicänum in die öffentliche Debatte hineinzog. Er stellte als 12 (später 13.) These für die Leipziger Disputation den Satz auf: Wir leugnen, dass die römische Kirche vor den Zeiten Sylvesters (314—335) nicht über den anderen Kirchen gestanden habe. Den 29. Dezember 1518 wurden seine Thesen in Augsburg gedruckt [4]). Sie waren z. T., die genannte nur zu deutlich, gegen Luther gerichtet [5]). Doch ist es nicht notwendig, ja unrichtig, eine mündliche Aeusserung Luthers, etwa ein auf dem Katheder gesprochenes Wort [6]), als Grundlage der Eckschen These anzunehmen, es erscheint als sicher, dass Eck seinerseits die unbestimmt gehaltenen Aeusserungen Luthers [7]) auf jenen Zeitpunkt präzisierte, gewiss in der Absicht, ihn dadurch

---

1) W. IV 76.

2) cf. Köstlin I 197 W. I 571. Schäfer: Luther als Kirchenhistoriker 46, meine Dissertation 51.

3) cf. Köstlin I 235, W. II 20.

4) cf. Seidemann: Die Leipziger Disputation S. 27.

5) cf. W. II 155.

6) so Köstlin I 249. Kolde 40. Beide gehen zurück auf Löscher: Ref. Akta III 22.

7) Warum Eck vor Veröffentlichung seiner Thesen die acta Augustana, welche am 11. Dez. versandt wurden (W. II 2) nicht gekannt haben soll, ist nicht einzusehen. (gegen W. II 180).

blosszustellen [1]), sofern die Gegner der Weltmachtstellung der Kirche die Korruption derselben von der Zeit Sylvesters d. h. der Konstantinischen Schenkung zu datieren pflegten [2]). Eck wollte Luther dadurch zum Gegner der Papstherrschaft, versteckt zum Hussit, stempeln [3]).

Nun aber, durch den Gegner gedrängt, sieht Luther zum Studium der nicänischen Konzilsakten sich veranlasst, jetzt formuliert er seine Gegenthese: dass die römische Kirche über allen anderen stehe, wird bewiesen aus den frostigsten, innerhalb der letzten 400 Jahre aufgekommenen päpstlichen Dekreten, gegen

---

1) Es will nichts besagen, dass Eck in de primatu Petri sich über Luther beklagt, der ihm Gehässigkeit vorwerfe quasi invidiose hanc posuerim propositionem adversus eum. [Ausgabe Paris September 1521 P. I fol. II].

2) cf. z. B. die confutatio primatus papae und waldensisch-taboritische Ansichten bei Haupt: Hist. Taschenbuch 1888 S. 283.

3) cf. Gottschick ZKG. VIII 544. Nur unter der im Text gegebenen Voraussetzung, dass Luther sich bisher über das Nicänum nicht geäussert hatte, konnte er von Eck mit Bezug auf die 12. These schreiben: quod me rursus in fabulas traduxeris novosquea te fictos errores mihi imposueris (Enders I 404) oder cum hanc materiam (die der 12. These) in nullo meorum dictorum tractarim (op. var. arg. III 300 Enders I 406 Anm. 11) oder haec XII propositio mihi est extorta per Eccium (Enders II 2). Eck in de primatu Petri giebt als Anhaltspunkt für seine These nur die Resolution über die 22. und 72. These an (Fol. II P. I cf. W. II 255). In These 72 nenne Luther die Kirche vidua! Die wahre Absicht Ecks geht nur zu deutlich aus den der Angabe jener Stellen folgenden Worten hervor: Quod et si Ludder etiam huius materiae non meminisset, ponendo tamen conclusionem . . . plus dedi ei occasionem recte sentiendi quam errandi. Da lässt sich deutlich zwischen den Zeilen lesen. — Die einzige Stelle, welche für die von Köstlin u. a. vertretene Auffassung geltend gemacht werden könnte, findet sich in dem Briefe Luthers an den Papst, welcher der Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen vorgedruckt ist. Luther sagt dort (W. VII 7): „behend erweckt der bose Geist . . sein diener Joh. Eccium . . . dass er mich unvorsehens risse in ein Disputation und ergriffe bei einem Wortlin von dem Papstthumb gesagt, das mir angefähr empfallen war". Aber offenbar ist das die Stelle aus den Resolutionen, auf welche Luther durch Ecks de primatu aufmerksam gemacht war.

welche zeugt die beglaubigte Geschichte von 1100 Jahren, der Text der h. Schrift und das Dekret des nicänischen Konzils — es ist die erste öffentliche Berufung Luthers auf dasselbe. Anfang Februar, vielleicht zwischen dem 3. und 7. gab Luther seine Gegenthesen heraus. (W. II. 155).

Wohl nicht ohne Einfluss auf seine Betonung des Dekretes des nicänischen Konzils war abgesehen von Eck die Korrespondenz Luthers mit Hieronymus Dungersheim von Ochsenfart, Professor in Leipzig. Durch sie wurde die Situation scharf beleuchtet, gleichsam die Probleme für die Disputation formuliert und Luther zu einer Aeusserung über seine Quellen veranlasst. Dungersheim stösst Luther geradezu auf das nicänische Konzil, noch ehe dieser über dasselbe sich geäussert hatte. „Ich habe bemerkt, dass du voll und ganz (mordicus) vom nicänischen Konzil abhängig bist", schreibt er im ersten Briefe vom 19. Januar 1519 (Enders I. 356). Auf die Eckschе These, die ihm bekannt geworden sein wird, baute sich diese Behauptung auf, oder auch Luthers Besuch in Leipzig, bei welchem er mit den Universitätsbehörden in Berührung getreten sein muss [1]), hatte Anlass dazu gegeben [2]). Der Leipziger

1) Das geht daraus hervor, dass Luther am 7. Januar aus Leipzig Eck meldet, man habe die Disputation abgeschlagen. (Enders I 404, Seidemann a. a. O. 26 Anm. 2). — Man darf jedoch nicht die Worte Luthers in seinem 2. Briefe an Dungersheim: quamquam et ut dixi haec [die Superiorität des römischen Stuhles in Notfällen anzuerkennen] nec Lipsiae nec hodie possim demonstrare nec occurrere textum scripturae opponentibus auf den Aufenthalt in Leipzig Anfang Januar beziehen. (so Enders a. a. O. Anm. 3 zu S. 439). Es geht auf die bevorstehende Disputation, und das ut dixi nimmt deutlich Bezug auf Luthers ersten Brief, in welchem er sich in demselben Sinne geäussert hatte. (cf. Enders I 367).

2) Aber auch in diesem Falle wird man annehmen müssen, dass die Eckschen Thesen in Leipzig bekannt waren; denn wie wäre Dungersheim sonst dazu gekommen, Luther auf die Frage nach dem ius divinum des Papstes zu interpellieren? Wenn die Leipziger Universität unter dem 15. Februar 1519 an Herzog Georg berichtet, dass Eck nach Genehmigung der Disputation „seine Conclusion ynn schrifftlichen begreyff gestalt und landtkundig gemacht habe" (Seidemann 126), so spricht das nicht gegen die angegebene Vermutung; denn dort handelt es sich um die amtliche Publizierung, die ein vor-

Professor möchte nun dem Wittenberger Kollegen eine kleine Instruktion über die Quellen für jenes Konzil erteilen; denn es sei dort allerlei zu beachten. Die Quellen stimmen äusserlich nicht ganz zusammen, es bedarf der traditionalistischen Harmonistik, sie in Einklang zu bringen. Die Eusebianische Kirchengeschichte, deren diesbez. Teil übrigens gar nicht von Eusebius sondern von Rufin sei, wie dieser selbst in der Vorrede zu Buch 10 bemerke, — das ist richtig beobachtet — erwähne nicht Alles, was über die Amtsgewalt des Papstes in Nicäa festgesetzt sei, selbst das, was sie über die Konzilsstatuten bringe, sei unvollständig und nicht in der ursprünglichen Fassung[1]), (neque ex integro neque ut primaeve posita sunt). Ueberhaupt sei Rufin kein Glaube beizumessen, wie Hieronymus (allerdings als Gegner ein untrüglicher Zeuge!) beweise[2]). Das Kanonische Recht z. B. gebe 70 Canones an[3]), mehr als Rufin, auch Athanasius nenne diese Zahl. Weiterhin nennt Dungersheim Theodoret, Sozomenes und Socrates sowie Cassiodor, von neueren Platina, Sabellicus und Johann Nauclerus sowie Jac. Phil. Forestus Bergomensis und einige päpstliche Briefe als glaubwürdige Zeugen für das nicänische Konzil. Am Schlusse seines langen Briefes bittet er Luther, ihm ausführlich und liebevoll zu antworten.

Luther war nicht so gütig, seine Antwort war kurz. Er hat mit derselben gezögert; erst als er Anfang Februar zum Redekampf mit Eck sich anschickte, sandte er dem Leipziger Kollegen einen Brief[4]). Er teilt ihm mit, dass er das von jenem angeführte

heriges Bekanntgewordensein der Thesen nicht ausschliesst. — Wann Luther Ecks Thesenzettel erhielt, steht nicht fest, spätestens Anfang Februar, vielleicht schon Ende Januar. cf. Enders I 405 Anm. 1. Seidemann 27.

1) cf. den griech. Text bei Lauchert: Die Canones etc. 1896 S. 27 mit Rufin bei Migne XXI 473.

2) Eck de primatu Petri lib. III Fol. 58 f. hält es gleichfalls für notwendig, Luther daran zu erinnern, dass das 10. Buch der Eusebschen Kirchengeschichte von Rufin herrühre und misst ihm auch keinen Glauben bei.

3) cf, Decr. P. I Dist. 16 cp. 12. (ed. Friedberg S. 49).

4) Diese Datierung bedarf der Rechtfertigung. Bereits Kolde (Luthers Stellung etc. S. 40 Anm. 3) sagt — mit kurzer Begründung —: „das Datum der Schreiben ist bedeutend weiter vorzustellen".

Quellenmaterial kennt, Eusebs bez. Rufins Kirchengeschichte, Cassiodors Tripartita sowie die canones d. h. das geistliche Recht. Endlich besitzt er die Statuten des ganzen Konzils im griechischen

---

Enders datiert die Antwort Luthers „nach 18. Januar 1519“ (I 365); man wird sagen müssen: „nicht vor Anfang Februar“. Luther nämlich verweist Dungersheim auf die Antwort, die er Eck geben werde, von dem er hofft, dass er genau dieselben Argumente vorbringen werde oder noch gewichtigere, und citiert These 12 des Eckschen Zettels, wie er auch auf seine Gegenthese verweist. (s. den Wortlaut des Briefes). Das kann nicht geschrieben sein, bevor Luther Ecks Thesenzettel gelesen hatte und daraufhin eine Disputation mit Eck in Aussicht nahm, d. h. nicht vor Anfang Februar. (cf. den Brief Enders I Nr. 143; das Datum dieses Briefes steht freilich nicht fest; er kann mit Sicherheit nicht vor den 24. Januar fallen; denn an diesem Tage schreibt Luther an Spalatin, ohne ihm etwas über die Schedula mitzuteilen, er thut das erst am 7. Febr.; nicht lange vorher wird er den Zettel erhalten haben. Dass Luther die Eckschen Thesen von 29. Dezember frühestens Ende Januar erhielt, erklärt sich daraus, dass der Brief Ecks, mit dem er Luther seine Thesen sandte, verloren gegangen sein muss; Luther hat so die schedula aus Nürnberg durch Pirkheimer erhalten cf. Enders 409 mit 435). Ja, man wird den Brief noch etwas später setzen müssen. Luther schreibt: Sane et ego omnia legeram d. h. was Dungersheim über die Quellen sagt. Er hatte es also schon gelesen; an frühere Zeit wird nicht zu denken sein, es geht auf seine durch Ecks These veranlassten Studien über das Nicänum. Dazu aber wird er einige Zeit gebraucht haben. — Der 2te Brief Dungersheims kann nunmehr nicht „Ende Januar 1519“ (Enders I 373) angesetzt werden, sondern rückt hinab „Anfang bis Mitte Februar“ Dazu stimmt eine Bemerkung in dem Briefe. Dungersheim weiss um die Thesen Ecks und Luthers, er schreibt: hoc . . . advertisse me mihi videor in disceptatione illa vestra de iis reliquis Nicenae Synodo statutis mentionem factam non esse. Das „reliquis“ zeigt, dass wenigstens ein statutum in der disceptatio erwähnt war, d. h. Kanon 6, dessen Interpretation zwischen Luther und Eck strittig war. Nun hatte Luther ausdrücklich „das Dekret des nizän. Konzils“ genannt (s. oben s. These), daher muss Dungersheim seine Thesen gekannt haben, deren Ausgabe Anfang Februar fällt (s. oben). [Man darf nicht einwenden, D. habe doch aus Ecks Thesen allein die Abhängigkeit Luthers vom Nicänum gefolgert (s. oben); er spricht dort ganz allgemein, auf ein bestimmtes statutum konnten ihn erst Luthers Thesen führen]. Der terminus ad quem lässt sich nur ungefähr daraus bestimmen, dass aus D's Brief und seinem Eifer, Luther zu replizieren hervorgeht, dass er bald geantwortet haben wird. —

Originaltext. [so, vom persönlichen Besitz bez. der Einsichtnahme, nicht allgemein = es giebt, ist das habemus nos zu verstehen, wie Dungersheims Antwort Enders I 374 zeigt]. Nicht ohne Absicht sagt er, daß es die Statuten des ganzen Konzils seien — das totius hat den Ton, — um dem Vowurfe Dungersheims zu begegnen, es sei Einiges ausgelassen. Wohl durch Melanchthon ist Luther mit den griechischen Konzilsstatuten bekannt geworden; in seiner oratio Didymi Faventini citert Melanchthon den Kanon 7, des Konzils mit den griechischen Anfangsworten, (cf. Corp. Ref. I 332, auch Schäfer Luther als Kirchenhistoriker 51 Anm. 1). Die übrigen von Dungersheim genannten Schrifsteller giebt Luther seinerseits nicht an, doch wird man, in dem man die genannten als das primäre Quellenmaterial Luthers betrachtet, dieselben als eventuell sekundäre Quellen im Auge behalten müssen. Platina

---

Es ist zu beachten, dass Luther während des Monat Januar von einem Redekampf mit Eck noch gar nicht spricht (s. die Briefe), hingegen seit Februar in jedem Briefe. D's. erster Brief muss Luther, da er die Ecksche schedula noch nicht in Händen hatte, etwas unverständlich erschienen sein, selbst wenn bei Luthers Aufenthalt in Leipzig die Materie gestreift worden war; dadurch wird seine Hinausschiebung der Antwort verständlicher. Allenfalls könnte man annehmen, Luther habe D's. Brief erst Anfang Februar erhalten, doch lässt sich das nicht begründen. — Die Antwort Luthers auf D's. Brief scheint wiederum etwas auf sich haben warten lassen. Einen Anhaltspunkt zur Datierung bilden die Worte; Eccius mihi adhuc expectatur, qui iterum effudit novas insanias, magno promissor hiatu. Das wird kaum auf den kurzen Brief Ecks an Luther vom 19. Februar gehen (Seidemann 33), sondern auf Ecks Disputatio et Excusatio adversus criminationes M. Lutheri. Sie datiert vom 14. März 1519; Luther erwartet sie noch; vielleicht ist sie noch nicht erschienen, und er hat nur von dem Plan ihrer Abfassung gehört, das könnte kaum vor Ende Februar, Anfang März gewesen sein. An sich verbietet nichts, dass die Ecksche Schrift schon erschienen war, also der 14. März terminus a quo der Datierung wäre. Etwa die Worte: qui iterum effudit auf die Eckschen Thesen zu beziehen und das in iterum vorausgesetzte primum auf die Obelisei zu beziehen, wie es im Briefe an Staupitz zu verstehen ist (Enders I 431) geht nicht an. Denn Dungersheim wusste ja schon durch Luther selbst von Ecks schedula (cf. die Antwort auf D's. ersten Brief), da muss das iterum etwas Neues bedeuten; wie wollte man auch sonst das „expectatur“ auslegen?

und Sabellicus hat er sicher damals schon gekannt (cf. W. IV 666 II 236, auch Schäfer a. a. O. 40 Anm. 3), von Nauclerus und Bergomensis ist dasselbe anzunehmen. Bez. der drei Fortsetzer der Eusebschen Kirchengeschichte kann man jedoch berechtigte Zweifel erheben, sofern Luther Socrates und Sozomenos überhaupt nie und Theodoret nur zweimal — aber erst nach 1539 — genannt hat. Druckausgaben des griechischen Textes oder der Übersetzung durch Epiphanius sind aus dieser Zeit nicht bekannt, man müsste also schon auf Handschriften rekurrieren — eine sehr unsichere Annahme — wie sie vielleicht Dungersheim vorgelegen haben, sofern dieser nicht jene drei nur aus Cassiodor kennt[1]). — Allein es ist noch eine weitere Quelle heranzuziehen, die zwar nicht ausdrücklich genannt ist, deren Benutzung durch Dungersheim aber bewiesen werden kann und von der sich zeigen lässt, dass Luther zum mindesten um sie gewusst hat. Es wurde bereits erwähnt, dass Dungersheim wiederholt päpstliche Briefe citiert, dass er dieselben wie auch Briefe des Athanasius und anderer zur Hand haben will in originalibus d. h. handschriftlich (cf. Enders I 361, 374, 377), Luther müsse ihm um dieser Originale willen besondere Beachtung schenken, da sein Gegner Eck dieselben kaum besitzen werde. (Enders I, 377) Diese Briefsammlung lässt sich eruieren. Ohne sie besonders zu nennen, spielt nämlich Dungersheim als letzten Trumpf gegen Luther mit Nachdruck den Beschluss der zu Nicäa versammelten Väter: salva in omnibus apostolica autoritate aus. Ihn habe Rufin und andere ausgelassen. Luther antwortet ironisch darauf, er habe ihn in den von ihm genannten Quellen nicht finden können. Das war durchaus richtig, denn derselbe entstammt — der pseudoisidorischen Dekretalensammlung einschl. der capitula Angilramni. Jene von Dungersheim ungenau[2]) wieder-

1) Letztere Annahme legt sich nahe durch D's. Worte: de iis inter alia multa late refert trium disertissimorum Graecorum, Theodorici episcopi, Sozomeni et Socratis ecclesiastica historia. In qua et ob id Cassiodorus christianis valde necessaria non falso asserit contineri. (Enders I 359).

2) In den cp. Angilramni heisst es: salvo Romanae ecclesiae in omnibus primatu (Hinschius a. a. O. 760), bei Pseudoisidor: salva apostolicae ecclesiae autoritate (ebda. 469). Die Formel wechselte

gegebene Formel, die späterhin, vielleicht durch Gratian, der sie in seinem Rechtsbuch begründete, wahrscheinlich aber schon seit Gregor VII., die Superiorität nachträglicher päpstlicher Entscheidung über verliehene Privilegien fixierte[1]), ist von Angilram erstmalig mit dem nicänischen Konzil verbunden worden, um alsdann von ihm aus in die Dekretalen Pseudoisidors aufgenommen zu werden[2]) (cf. Scherer: Kirchenrecht I 137 Anm. 6.; Hinschius: Decr. Pseudoisid. 469, 760). Wird man durch die Erwähnung jener Formel erstmalig auf Pseudoisidor bezw. Angilram geführt, so lüftet sich der Schleier, den Dungersheim über seine Briefsammlung breitet, vollends, wenn die von ihm citierten Briefe sämtlich in jenen Rechtsquellen nachweisbar sind[3]). Es wird auch verständlich, wie der Leipziger Professor sich auf die originalia mit solchem Rühmen berufen konnte, wenn die Leipziger Universität Manuskripte der Pseudoisidorschen Sammlung besass[4]). Nach-

---

allerdings, doch findet sich die von D. beliebte Form nirgends, wohl salva in omnibus sedis apostolicae autoritate (s. die Varianten bei Thaner: Entstehung der Formel: salva sedis ap. autoritate Sitzungsberichte der Wiener kaiserl. Akademie philol. Klasse 1872 S. 815).

1) s. Thaner a. a. O. 807ff. Gegen Thaner hat Sägmüller (Th. Q. 1896 S. 577ff.) die Vermutung ausgesprochen und eingehend begründet, dass nicht erst auf Grund von Gratian die Päpste jener Formel den Sinn des objektiven Rechtes der Curie der Aufhebung von Privilegien gaben, sondern bereits Gregor VII. Ueber die ursprüngliche Bedeutung der Formel s. ebda.

2) Hier ist vorausgesetzt, dass die Dekretalen jünger sind als die Kapitel Angilrams. Lässt man mit Hauck (K. G. II 480 Anm. 3) diese Frage offen, so macht das für das Ganze nichts aus.

3) Der Einzelnachweis ist leicht aus Enders I Nr. 136 zu erbringen, obwohl dort der oben angeführte Nachweis fehlt, dass Dungersheim die Pseudoisidor. Sammlung vor sich hatte. Nachzutragen ist zu Enders Noten, dass das S. 357 gebrachte Citat: placuit etc. nicht aus dem g. Recht (so Enders) sondern gleichfalls aus Pseudoisidor stammt; denn nur dieser hat am Anfang das placuit, welches D. bringt und den Schluss: cum beato Petro etc. bis quaecunque ligaveris etc. (cf. Hinschius 467). Auch die ff. Citate von vocantque bis permittimus sind aus Pseudoisidor.

4) cf. Naumann: Catalogus librorum manuscr. bibliothecae Senatoriae civitatis Lipsiensis 1838 S. 78f. Waren die Codices schon zu D's. Zeit verstümmelt, so hat er denjenigen aus dem 11. Jahrhundert

weislich hatte sie deren zwei, eine Handschrift aus dem 11. und 12. Jahrhundert. Einer dieser beiden Codices wird Dungersheim vorgelegen haben; ob er bei der Formel salva-autoritate auf die Dekretalen oder Angilram zurückging, lässt sich nicht ausmachen, den Dekretalenmanuskripten war Angilram häufig beigefügt (cf. Hinschius XX, LXII), so auch mit Sicherheit einem der Leipziger Codices (cf. Neumann a. a. O. 79, Hinschius LXV).

Von dieser Thatsache nun, dass Dungersheim die pseudoisidorische Sammlung benutzt hat, werden die Worte Luthers verständlich, mit denen er den vom Gegner geführten Hauptschlag pariert: „Doch, mein verehrenswerter Herr, glaube, dass auch ich weiss, wo Du das (nämlich das salva in omnibus etc.) gelesen hast und wo es geschrieben steht, und es wird nicht notwendig sein, Dir zu antworten“ [1]). D. h. also: Luther weiss um die Pseudoisidorsche Sammlung; dass er sie etwa auch seinerseits gelesen hat, ist möglich, aber nicht notwendig anzunehmen, da das gefällte Urteil über dieselbe aus allgemeiner Kenntnis jener hinlänglich sich begreift; dass er diese aber besass, ist nicht auffällig; die pseudoisidorischen Dekretalen sind nie in Vergessenheit geraten [2]), sie sind insbesondere in der Publizistik des 15. Jahrhunderts, als es sich um den grossen Kampf zwischen Konziliarismus und Kurialismus handelte, von Bedeutung gewesen (cf. z. B. K. Müller: K. G. II 1 1897 S. 99). Anerkannt hat Luther dieselben, wie obige Stelle beweist, nicht. Es ist in

---

benutzt, welcher die von D. citierten Stellen noch enthält (s. die Beschreibungen bei Naumann u. Hinschius). Da D. nicht genau citiert, ausserdem die Handschrift aus dem 12. Jahrhundert sich nicht mehr genau klassifizieren lässt, ist durch Textvergleichung nichts zu erschliessen.

1) Nur auf jenes salva etc. autoritate können diese Worte Luthers gehen, nicht etwa darauf, dass Rufin keine 70 Konzilsartikel habe. Denn abgesehen davon, dass es nur nach Anführung jener Worte bei D. heisst: quod quidem Ruffinus et illi ponere omiserunt [dazu gehört Luther: quod de Niceni Concilii statutis omissa scribis] passt nur auf die Salvierung der Papstautorität Luthers Urteil, dass in jenem angeblich Ausgelassenen totius epistolae huius tuae nititur fortitudo cf. auch D's. zweiten Brief am Anfange. Enders I 374.

2) cf. z. B. Nachweise bei Hauck K. G. III 286 Anm. 4, 435.

Rechnung zu ziehen, dass seit Nicolaus von Cusa die ersten Zweifel an der Echtheit derselben aufgetaucht waren. Derartige Zweifel von derartigen Männern bleiben nicht unbemerkt, und gewusst hat Luther von Nicolaus von Cusa, [ich verweise auf den Abschnitt über diesen]. Da aber sein scharfes Urteil über die Sammlung nicht hindern würde, dass er sie — vorausgesetzt dass er sie handschriftlich benutzen konnte — zu Argumentationen heranziehen mochte, — ist er doch mit dem geistlichen Recht ebenso verfahren — geben wir, wo sie als Quelle in Betracht kommen kann, Verweise [1]). Eine Benutzung wäre im vorliegenden Falle um so erklärlicher, als Luther nach eigenem Geständnis über das Quellenmaterial für das nicänische Konzil volle Klarheit nicht besass.

In seiner Antwort auf Dungersheims ersten Brief lautet sein Urteil noch relativ bestimmt: „Ich weiss, dass die Decreta Romana nur 20 Konzilsstatuten nennen [2]), während Rufinus weniger zählt [3]). In dem griech. Texte, den er nennt, wird er auch 20 Canones gelesen haben. Von 70 statuta sagt er gar nichts: er hat sie in den für ihn in Betracht kommenden Quellen nicht gelesen, vielleicht nimmt er an oder weiss er, dass Dungersheim diese Zahl aus Pseudoisidor hat, den er aber seinerseits nicht

---

1) Schäfers gegen mich gerichtetes Urteil (a. a. O. 75 sub. 2): „Kannte Luther im Jahre 1520 noch keine Konziliensammlung, so kannte er auch die Dekretalen Pseudoisidors noch nicht“ ist nach dem Obigen nicht berechtigt. Uebrigens wäre es an sich nicht unmöglich, dass Luther eine Sammlung von Konzilsakten gekannt hätte; denn Eck sagt in de primatu Petri p. I fol. II, er werde sich auf die Konzildekrete berufen quae non in summis collectariis regestis sed ex ipsis fontibus hausimus; was ihm möglich war, konnte auch für Luther gelten. Darin gebe ich Schäfer Recht, dass unter den canones in Luthers Brief nicht Konzilcanones (so S. 54ff. meiner Dissertation), sondern das g. Recht gemeint ist. — Es muss allerdings zugegeben werden, dass vielleicht jenes: „ich weiss, wo Du das her hast“ nur eine façon de parler ist, um sich über eine thatsächliche Verlegenheit hinauszuhelfen. Denn warum nennt Luther die Quelle nicht, wenn er sie kennt? Aber D. nennt sie auch nicht als Sammlung Isidors.

2) cf. P. I dist. 16 c. 10.

3) Die Zählung in den Rufinausgaben war verschieden, Migne giebt 22 Artikel. cf. Schäfer a. a. O. 300 Anm. 1.

für kompetent erklärt. Nun aber macht ihn der Gegner ausdrücklich darauf aufmerksam, dass die Zahl 70 sich gleichfalls im geistlichen Recht finde in eorundem decretorum contextu illico post ex verbis magni Athanasii [1]), und unter dem Eindruck dieser nicht ungeschickten Argumentation, die von Gratian beliebte Concordanz nicht acceptieren könnend und doch wiederum noch nicht fähig selbständig den Widerspruch zu lösen, bekennt er nun, die relativ sichere Position aufgebend: „Was soll ich über die Statuten des nicänischen Konzils nunmehr sagen? Weder für noch gegen mich sprechen sie, ferner steht es ganz unsicher um sie, sodass man Inhalt, Umfang nicht kennt, auch nicht weiss, welchem Autor man Glaubwürdigkeit beimessen darf" [2]). Diese Unsicherheit Luthers über das vorhandene Quellenmaterial, die sich zu kritischer Sichtung abzuklären nicht vermag, ist im Auge zu behalten.

Wir sagten oben, die Korrespondenz mit Dungersheim habe für Luther die Probleme, die in der Leipziger Disputation gelöst wurden, formuliert, sie war gleichsam ein Geplänkel vor der Hauptschlacht, welches mit Sicherheit erkennen liess, auf welchen Punkt sich der Angriff concentrieren würde. Dungersheim nennt dieses Kampfobjekt die res papalis [3]), Luther präcisiert es schärfer auf das ius divinum des Papsttums. Es handelte sich darum:

---

1) cf. P. I dist 16 c. 12. Der Aufgabe, die Discordanz zwischen c. 10 und 12 in Concordanz aufzulösen, entledigt sich Gratian durch die Annahme, es seien einige Canones verloren gegangen, was dann D. getreulich in seine Argumentation herübernimmt (s. Enders I 374, ähnlich Eck de primatu Petri P. II fol. 20). Schon in seinem ersten Briefe hatte D. kurz angedeutet, dass auch das g. Recht 70 Canones zähle; Luther wird darüber hinweggelesen haben.

2) cf. Enders I 439. Thatsächlich liegt das Verhältnis so, dass die Zahl 20 für die Canones ursprünglich ist, hingegen die Zahl 70, wie sie in dem fälschlich Athanasius zugeschriebenen Briefe an Papst Marcus in das g. Recht rezipiert wurde, auf einer orientalischen Tradition ruht. Die 22 Canones bei Rufin erklären sich aus Zerlegung des 6. und 8. Canon in je zwei Nummern. cf. Hefele I § 41. Wie eine geringere Zahl als 20 bei Rufin zu stande gekommen sein soll, weiss ich nicht anzugeben; hat Luther etwa aus dem Gedächtnis heraus sich geirrt, als er sein cum Ruffinus pauciora censeat schrieb?

3) cf. Enders I 356, 374.

ist das Papsttum unmittelbar göttliche Institution, von Christus eingesetzt mit allen den Befugnissen und der Amtsgewalt, die es gegenwärtig prätendiert? oder ist es eine geschichtlich gewordene Grösse, die als solche zu respektieren sein wird, aber der unbeschränkte Autorität, eben um des Mangels der göttlichen Einrichtung willen, nicht zukommt? Das scheint eine mehr historische Frage zu sein, und doch liegt ihr Schwerpunkt nicht auf dem Gebiete der Historie, sondern der Dogmatik. Ein Papsttum iure divino war Glaubensartikel, an seinen Bestand und seine Autorität zu glauben, war ebenso de necessitate salutis als der Glaube an die sonstigen von Christus eingesetzten Institutionen. War es hingegen lediglich ein Produkt menschlich-geschichtlicher Entwicklung, so konnte man den Satz: was Hände bauten, können Hände stürzen auf dasselbe anwenden, d. h. die Abschaffung der ganzen Papstinstitution war nur logische Konsequenz jener Prämisse. So griff die Frage nach dem ius divinum des Papsttums tief hinein in die römische Dogmatik, ja wie sich beim damaligen Stand der Dinge schon sagen liess und wie es die nachfolgende Entwicklung nur bestätigt hat, sie traf das Herz derselben. Darum auch der Eifer Ecks, Luther gerade an diesem Punkte blosszustellen, darum die Herbeischaffung des grossen Quellenmaterials durch Dungersheim, darum aber auch die Energie der Verteidigung auf seiten Luthers. Er hat zwar die letzten Konsequenzen noch nicht gezogen, sofern er das ius humanum des Papsttums ausdrücklich anerkennt [1]), aber die Wichtigkeit des Problems ist ihm völlig bewusst, wenn er die Frage ausdrücklich zur Glaubensfrage zuspitzt [2]).

Er argumentiert äusserst geschickt Dungersheim gegenüber. Ist das Papsttum als iure divino eingesetzt articulus fidei, so muss von ihm das semper, ubique et ab omnibus creditum gelten, oder wie Luther sich ausdrückt: non licet id quod iuris divini

---

1) cf. Enders I 367, 438f. II 5, W. II 200, 232, 238. Doch begegnet bereits ein Schwanken W. II 239 cf. auch Enders I 439, doch s. dann wieder W. II 320.

2) nisi quod antiquos Sanctos et Apostolos nolim haereticos fieri ob novum hunc fidei articulum, quem ipsi non tenuerunt. Enders I 367.

est ulla mora, ullo saeculo, ullo casu vel mutari vel interrumpi [1]), m. a. W. es muss seine Universalität zu allen Zeiten nachweisen können [2]). Gegen dieses Erfordernis der Universalität richtet nun Luther das Argument der Partikularität [3]), d. h. er stellt fest, dass das Papsttum zu irgend einer Zeit nur partikulare Geltung hatte. Als solche greift er die vom Gegner gebotene Zeit des nicänischen Konzils heraus. Scharf präcisiert er den Kernpunkt [4]) der Sache dahin, dass das salva apostolicae sedis autoritate dort nicht ausgesprochen sei, behauptet auf Grund seines Materials, dass aus dieser Kirchenversammlung die päpstliche Superiorität über die übrigen Kirchen nicht hervorgehe und hat so mit einem Schlage alle Gegenargumente gelöst [5]). Derartig ist sein Interesse am nicänischen Konzil, und diesem religiös-dogmatischen Gesichtspunkte sind für die nächste Zeit alle seine „historischen" Aussagen über das Nicänum untergeordnet. Eine genaue Begründung, inwiefern denn aus den Akten des nicänischen Konzils die Unhaltbarkeit des göttlichen Rechtes des Papsttums evident werde, giebt er in seiner Korrespondenz mit Dungersheim noch nicht, er verspart sie für den Waffengang mit Eck [6]); nur die Angabe macht er, es sei das Nicänum nicht auf päpstliche Autorität hin zusammengetreten, der Papst sei auch selbst nicht dort gewesen, auch nicht sein Stellvertreter, auch habe er nicht den ersten Rang eingenommen [7]). Es war diese Aeusserung eine Antwort

---

1) Enders I 366.

2) Cum autem Eccius praesumpserit adversum me probare universalem scil. semper fuisse iuris divini ebda. und Dungersheim: advertendum autem, universaliter eum [Papst Innocenz bez. der nicän. Canones] locutum, tam quoad locum quam tempus (Enders I 362).

3) cf. s. Worte: vides tu ipse, disputationis nostrae hanc esse conditionem, quod mihi liceat ex particulari arguere, illi (Eck) non nisi ex universali. (Enders I 366.

4) fortissimum, in quo totius epistolae huius tuae nititur fortitudo a. a. O.

5) non quod totis viribus a Niceno pendeam Concilio, sed quod hoc uno omnia argumenta contraria solvo. Enders I 367.

6) quod illi respondero, tibi quoque responsum erit.

7) cf. Enders I 438.

auf die vom Gegner aus Pseudoisidor geschöpften Worte, dass Legaten der römischen Kirche dem Konzile beigewohnt hätten [1]), bez. auf desselben aus Cassiodor, Platina und Pseudoisidor genommenes Citat, es dürften praeter sententiam Romani pontificis keine Konzile gehalten werden [2]). Luther wird aus Rufin seine Widerlegung geschöpft haben, wie er ja auch seine 12. These nach ausdrücklicher Angabe auf Grund von Rufin aufgestellt hat [3]). Rufin nämlich ist von den für Luther in erster Linie in betracht kommenden Quellen neben dem geistlichen Recht der einzige, welcher die Anwesenheit der römischen Legaten nicht erwähnt [4]). Thatsächlich waren zwei römische Priester als Vertreter des Papstes Silvester auf dem Konzile anwesend [5]), nur spielten sie durchaus keine Rolle, sodass darin Luther Recht behält, dass Rom nicht den Vorsitz auf dem Konzile führte. Es ist aber äusserst charakteristisch für die religiöse Bedingtheit der Quellenbenutzung Luthers, dass Rufins nicht tendenziöses Schweigen von ihm sofort antithetisch gegen den Gegner gewandt wird. — Dass der Papst nicht das Konzil einberufen habe, war aus Rufin gleichfalls zu erlesen, sofern nach ihm Constantin — zwar ex sacerdotum sententia, aber die sacerdotes waren nicht der Papst — dasselbe veranlasste [6]).

Dem Geplänkel mit Dungersheim folgte eine Konzentrierung der Streitkräfte. In Briefen teilt Luther den Freunden mit, welches Material er disponibel hat. Er erwähnt hier das Nicänum

---

1) cf. Enders I 358 und Anm. 6 dazu.

2) cf. de vitis Pontificum S. 49, Hinschius a. a. O. 459, Migne Bd. 69 S. 960.

3) quae dixi ex Ruffino Enders I 367. Das kann nur auf seine 12. These gehen.

4) cf. meine Dissertation 58ff. Hefele: Konziliengeschichte I 292 Anm. 2.

5) Hefele a. a. O. 292.

6) cf. hist. ecclesiast. lib. I cp. 1. Auf das geistliche Recht wird kaum zu reflektieren sein, Luther scheint für das Nicänum vorwiegend von Rufin abhängig zu sein (s. Schäfer a. a. O. 291ff.); allerdings erwähnt das geistliche Recht die Berufung des Konzils durch Constantin auch s. P. II C. XI qu. 1 c. 5 und P. I dist. XVI vergl. Friedberg 45, 627.

nicht; das kann nicht auffallen, den Freunden gegenüber hatte er nicht dieselbe Notwendigkeit, sich über das Konzil zu äussern, wie gegenüber dem Gegner, er giebt andere, ebenso beweiskräftige Argumente aus der Kirchengeschichte [1]). Doch vergessen hat er die Wichtigkeit jener Kirchenversammlung für seine These nicht; in der Resolution über seine 13. These, dieser klaren Entwicklung des Schlachtplans in Defensive und Offensive, kommt er auf sie zurück, zunächst nur kurz, dann ausführlicher. Indem er in der Erläuterung seines Satzes, dass die frigidissima decreta erst die Omnipotenz der römischen Kirche statuiert hätten, auch auf die curialistische Behauptung zu sprechen kommt, dass die Konzilien sämtlich erst durch die Autorität der römischen Kirche Gültigkeit erlangt hätten und in ihren Statuten die Autorität des Papstes allem Beschlossenen gegenüber salviert werde — man merkt die Wirkung des Geplänkels mit Dungersheim [2]), — stellt er derselben die Behauptung entgegen: Hat etwa das nicänische Konzil Gültigkeit empfangen von der Autorität der römischen Kirche oder ist es durch dieselbe zu stande gekommen [3])? Dieses Argument ist uns bereits bekannt. — Ausführlich kommt Luther auf das Nicänum zurück an zwölfter Stelle der historiae et rationes [4]), mit denen er die Nichtigkeit des ius divinum des Papsttums erweisen will. Das Motiv der Erwähnung des Konzils ist also das gleiche wie bisher. Jetzt aber giebt Luther den Canon an, auf welchen seine Argumentation gestützt ist: Canon 6 [5]). Er citiert ihn, wie er selbst angiebt, nach Rufin li. X. c. VI. hist. eccle. [6]). Die Citation ist wörtlich, nur fehlt in den Texten das einleitende ut am Anfang und ist suburbanarum statt

---

1) cf. an Spalatin nach 24. Februar 1519 Enders II Nr. 170. Auch in der kurzen Entgegnung auf Ecks disputatio erwähnt er das Konzil nicht cf. W. II 153 ff.

2) et in eorum [conciliorum] statutis patenter excipiatur rhomani pontificis autoritas W. II 216 cf. das salva autoritate bei Dungersheim.

3) W. II 216. Ecks Entgegnung s. de primatu Petri lib. III Fol. XXXIV.

4) W. II 235.

5) bei Lauchert a. a. O. 38.

6) W. II 238.

suburbicariarum gesetzt [1]). Luther interpretiert den Canon dahin, das Konzil gebe nicht nur nicht den Primat und die Monarchie dem römischen Papste, sondern weise ihm nach alter Gewohnheit [2]), nicht nach göttlichem Rechte, die Sorge für die italischen und die suburbicanen d. h. die um Rom gelegenen Kirchen zu. Ausdrücklich fügt er dann hinzu: „Und diesen Punkt habe ich bei meiner These im Auge gehabt, wenn ich sagte, ein Dekret dieses Konzils stehe gegen die frigidissima decreta. Bin ich also ein Häretiker, so räume man mir zuerst dieses Konzil aus dem Wege“ [3]). Es muss auffallen, dass Luther hier nicht sowohl das historische Moment der Coordination der Rangstufe der alexandrinischen Kirche mit der römischen als Argument benutzt, als vielmehr Tradition gegen ius divinum, Dogmatik gegen Dogmatik ausspielt. Das ius divinum fordert unmittelbare göttliche Institution und schliesst lediglich Traditionelles, die consuetudo aus, selbst ein implicite Gesetztsein des Traditionellen in einem göttlichen Mandat. Historisch angesehen hat der Fassung jenes Canons natürlich die Reflexion auf das ius divinum gefehlt, er sollte lediglich ein altes Herkommen festlegen [4]). Daher setzt Ecks Widerlegung [5]) nicht ungeschickt ein bei der von dogmatischen Prämissen freien, historischen — wenn man den Ausdruck gebrauchen darf — Auffassung des Canons. Er seinerseits sagt: „Es handelt sich in dem Canon — den er nach dem griechischen Texte lateinisch wiedergiebt — lediglich um Fixierung einer Tradition quod sicut pontifex Romanus habeat potestatem super omnes ecclesias sui patriarchatus, ita Alexandrinus habeat potestatem patriarchalem super ecclesias Aegypti, Libiae

---

1) Das vel in urbe Romana statt et bei Migne a. a. O. 473 ist als Lesart bezeugt cf. Migne Anm. ebda.

2) cf. die Worte des Canons vetusta consuetudo servetur.

3) cf. dazu den ähnlichen Gedanken im Briefe an Dungersheim Enders I 367.

4) cf. darüber Hefele § 42 Sägmüller: Th. Q. 1898 S. 60.

5) Ecks de primatu Petri beschäftigt sich teils mit Widerlegung der Resolution Luthers zu These 13, teils mit der Leipziger Disputation. Ich gebe seine Aeusserungen an den betr. Stellen.

et Pentapolis [1]). Ueber den Primat des römischen Bischofs ist hier zunächst gar nichts gesagt [2]). Soweit hat Eck Recht. Jetzt aber schiebt er seine Dogmatik ein. Das: es ist nichts über den Primat gesagt, verwandelt sich in das: es ist nichts gegen denselben gesagt, und dieses wiederum wird dann Hebel zur Heranziehung anderer Argumente, welche das negative: nichts gegen in das positive: für denselben umsetzen [3]). So endet die Ecksche Ausführung trotz jenes Ansatzes in einem noch schlimmeren Dogmatismus, als wir ihn bei Luther feststellen konnten. Catharinus [4]) argumentiert ähnlich. Er sagt: der Papst hat wohl über alle Kirchen Macht, aber er übt sie nicht selbst über alle aus, sondern bestellt seine Bischöfe dazu, von solcher Verwaltung in partem handelt der nicänische Canon.

Der oben angegebenen Stelle aus den nicänischen Canones fügt Luther noch drei weitere Citate hinzu, die sich ihm, da er hier den ausdrücklichen Hinweis auf seine 13. These fortlässt, wohl bei nachträglichem Studium als beweiskräftig ergeben haben. Das nicänische Konzil, so argumentiert Luther, hat nicht die Ordination der Bischöfe durch den römischen Bischof sondern durch Provinzialbischöfe verfügt. Beweis ist Canon 7 des Konzils, welchen Luther wörtlich nach Rufin citiert [5]); denn derselbe

---

1) cf. dazu die Auslegung des Canon 6 bei Kattenbusch: Lehrbuch der vergl. Konfessionskunde I S. 81ff. Harnack: D. G. ^{3}II. 100 Anm. 2

2) Sed per hoc non evincitur quicquam contra primatum Romani pontificis.

3) Eck argumentiert: In seiner Eigenschaft als Patriarch hat der röm. Bischof keine Macht über die anderen Provinzen, aber, wie dasselbe Konzil statuierte, die Appellation an den römischen Stuhl war den Bischöfen der Provinzen gestattet; dieselbe bedingte aber eine Superiorität Roms. s. de primatu Petri lib. III fol. LVII cf. LV.

4) 1te Schrift gegen Luther Bl. 58. [Exemplar der Münchner Hof- und Staatsbibliothek].

5) cf. Migne 474. Im griechischen Text ist dies der 2te Teil von Canon 6, mit einigen Modifizierungen. Dass Luther aus Rufin citiert, hat Eck erkannt cf. de primatu Petri lib. III fol. LIX: in Rufino, unde emendicavit [scil. Luther jenen Artikel]. Der Text des corp. iur. canon. lautet hier und in den folgenden im Text besprochenen Canones anders und ist weder von Luther noch von Eck benutzt worden.

verfügt in Streitigkeitsfällen bei Bischofsordinationen die Entscheidung der übrigen Bischöfe, insbesondere des Metropoliten. Dieses Dekret, so fährt Luther fort, hat man verachtet, die Willkür eines Bischofs hat es beiseite geschoben [1]). — Die Stärke der Lutherschen Beweisführung ruht auf dem völligen Schweigen der Konzilssatzung von der Papstautorität, damit kann er von seinem Standpunkte aus das vom Gegner prätendierte ius divinum aus dem Felde schlagen. Dem Vorwurf war er freilich ausgesetzt, nicht nach dem Original citiert zu haben, und Eck beeilt sich, hier sogleich mit seinem Widerspruche einzusetzen; er giebt 2 Versionen lateinischer Uebersetzung des griechischen Textes. Dann knüpft er — und Catharinus folgt ihm getreulich [2]) — an die Bischofsordination an; er giebt zu, dass dem Metropoliten dieselbe in dem Canon zugesprochen werde, aber was schadet das dem römischen Bischofe und seiner Autorität? Der von einem anderen als diesem Ordinierte ist darum seiner Oberhoheit nicht eximiert, Priester, Aebte werden ja von den Bischöfen ordiniert, wollte darum jemand leugnen, dass Priester und Aebte dem Papste unterthan sind? Das hiesse doch das Knabenliedchen singen: Si vinco vincentem te [3]). — Man muss gestehen, die Argumentation Ecks ist geschickt. Eine derartig verschieden orientierte Interpretation eines und desselben Punktes ist aber nur möglich von dogmatischen Voraussetzungen aus, welche durch strenge historische Prüfung nicht gebunden sind, vielmehr ihrerseits die Historie beherschen. Luther steht einer geschichtlichen Auffassung zweifellos näher als Eck, aber ist es nicht schon zu viel behauptet, wenn man sagt, er habe instinctiv gefühlt, dass ein römischer Primat in die geschichtliche Situation des Nicänums nicht hineinpasse? Ist es nicht doch überwiegend der dogmatische Begriff des ius divinum, welcher ihn, so wie er es thut, den Canon ansehen heisst?

Als zweites Citat folgt, wiederum wörtlich nach Rufin citiert [4]), Canon 8. Aus der hier dem Bischof von Jerusalem

1) W. II 238 die Worte citiert bei Eck lib. III fol. LV.

2) a. a. O.

3) d. h. Unmögliches behaupten a. a. O. fol. LIX.

4) cf. auch Eck: nam verba, quae frater noster Ludder adducit esse verba Concilii, non sunt verba Concilii sed Ruffini a. a. O. fol. LXIII.

bestätigten traditionellen Ehrenstellung folgert Luther negativ, dass der römische Bischof damals noch nicht über allen anderen Bischöfen gestanden habe, positiv, dass der Bischof von Jerusalem damals den ersten Rang eingenommen habe [1]). Von einer Stellung des Papstes ist in dem Canon thatsächlich gar keine Rede, es ist darauf nicht reflektiert, und Luthers positive Folgerung ist falsch, da die praerogativa honoris, welche dem Jerusalemer Bischof gewahrt bleiben soll, wie man sie auch immer auslegen mag [2]) jedenfalls nicht die Primatsstellung bedeutet. Hier hat die Stellung der jerusalemischen Gemeinde im apostolischen Zeitalter, sowie Luther sie auffasste, seine Auslegung beeinflusst [3]). Eck hält Luther zunächst wiederum vor, er kenne das Konzil nicht, da er den Originaltext nicht citiere, den er seinerseits in lateinischer Uebersetzung bietet. Dann weiss Eck sehr geschickt den schwachen Punkt in Luthers Ausführung zu finden, wenn er sagt, von einer Primatsstellung des Jerusalemer Bischofs sei keine Rede, ja, er trifft die historische Interpretation mit seinen Worten: Honorare ergo voluit concilium Hierosolymitanum episcopum sed incolumem voluit esse metropolitani sui Caesariensis dignitatem [4]). Er hat auch darin nicht Unrecht, dass er bei Erläuterung dieses Canons von Rom ganz schweigt, über dessen Stellung nichts ausgesagt war. Man muss zugeben: innerhalb der ihm und Luther gesteckten Schranken geschichtlicher Erkenntnis hat Eck an diesem Punkte Luther mit Glück geschlagen.

Endlich kommt Luther wiederum auf den Vorsitz bei dem Konzile zu sprechen. Dass überhaupt keine römischen Legaten dort gewesen seien, sagt er nicht mehr, Dungersheims Korrektur seiner früheren Behauptung [5]) hat ihn zu genauerer Einsicht in die Quellen veranlasst, er hat ausser Rufin Cassiodor herangezogen und dort die Namen der Legaten gefunden; so lässt er

1) W. II 238.

2) s. darüber Hefele § 42. Kattenbusch a. a. O.

3) Hier muss ich auf Teil II verweisen.

4) a. a. O. fol. LXIII. Treffend charakterisiert Eck den Inhalt des Canons als: specialis cuiusdam reverentiae exhibitio.

5) s. Enders I 461.

stillschweigend jenen Punkt fallen, um desto energischer zu betonen, dass Rom nicht den Vorsitz gehabt habe, vielmehr Antiochien, dessen Bischof Eustachius, wie er aus der historia tripartita lib. III cp. 5 — er nennt diese Stelle — ersehen hat [1]), präsidiert habe. Heute würde dies, so ironisiert er, dem römischen Bischofe unerträglich sein, aber das geschichtliche Faktum ist nun einmal da, und mit ihm das ius divinum des Papsttums umgestossen, man müsste denn sonst das Nicänum für häretisch erklären [2]). Eck ist auf diesen Punkt nicht besonders eingegangen, doch trifft seine gelegentliche [3]) Bemerkung, Papst Sylvester habe den Osius von Cordoba und die Presbyter Victor und Vincentius zum Konzil deputiert, zugleich die Luthersche Behauptung von dem Vorsitze des Antiocheners [4]).

Luthers Schlachtplan war gut entworfen, die Schlacht vollzog sich nach dem in der Resolution über die 13. These entwickelten Grundrisse, Luther hat die dort eingenommenen Positionen zu halten verstanden, und die einzige unerwartete Attake, welche der Kampf in seinem Verlauf mit sich brachte, erfolgte an einer anderen Stelle als dort, wo Luther sich hinter dem Nicänum verschanzt hatte. Hier handelt es sich zumeist um bekannte Sätze, welche im Laufe der Disputation vertieft werden gegenüber der mehr thematisch gehaltenen bisherigen Ausführung; der

---

1) Migne S. 924f. Die Notiz stammt aus Theodoret s. Hefele 40. Eustachius statt Eustathius ist wohl ein Lesefehler Luthers, obwohl der Name handschriftlich bezeugt ist cf. Ecclesiae Occidentalis monumenta iuris antiquissima ed. Turner I s. 48f. cf. auch W. VI 334. Vergl. ferner Melanchthon in den loci ed. Kolde 1890 S. 137: in conc. Nic. Romani pontifices nusquam fuisse leguntur.

2) cf. W. II 238.

3) cf. lib. II fol. XIII.

4) Die Bemerkung Ecks darf denselben Anspruch auf historische Richtigkeit erheben wie die Luthers. Die Frage über den Vorsitz auf dem Nicänum ist noch streitig. Hefele entscheidet im Sinne Ecks (cf. a. a. O. 38ff.), Bernoulli nimmt die Präsidentenwürde für Euseb von Cäsarea in Anspruch. (Das Konzil von Nicäa 1896 S. 32 Anm. 2). Nach dem Quellenmaterial lässt sich mit Sicherheit nichts aussagen; fest steht nur, dass ein leitendes Bureau sich gebildet hatte (προεδροι).

Kernpunkt bei allem ist naturgemäss die Frage nach dem ius divinum des Papsttums [1]).

Indem Luther Cyprian gegen dasselbe ins Feld führt, der u. a. auch die Bischofswahl und -bestätigung dem Volke und zwei oder drei benachbarten Bischöfen zugewiesen wünsche, fügt er hinzu: quemadmodum et sancitum est in sacratissimo Niceno concilio. Die Pointe der Argumentation liegt, ähnlich wie in seiner Resulotion, darin, dass wenn Volk und andere Bischöfe bei den Wahlen einst autoritative Stellung eingenommen haben, Rom nicht iure divino den Supremat besessen haben kann. Canon 4 des Nicänums bildet die patristische Grundlage seiner Worte; Luther hat ihn bisher nicht genannt, er berührt sich enge mit dem früher citierten Canon 7. Die Interpretation des Canons durch Luther ist im wesentlichen sachentsprechend [2]), nur hat er sie nicht auf dem Wege historischer Analyse desselben gewonnen, sondern durch Kombination mit Cyprian. Die Einheit beider setzt er a priori voraus und interpretiert den einen durch den anderen [3]). Die Beteiligung des Volkes wird in dem Canon allerdings vorausgesetzt, Luther hat aber dieses Faktum bei Cyprian per multas epistolas [4]) gelesen und trägt es nun in das Nicänum hinein, welches an sich in jenem Canon lediglich von Episkopalbez. Metropolitanbefugnissen handelte [5]). Dass benachbarte Bischöfe fungieren sollen, steht in dem Konzilsbeschlusse nicht, wohl aber bei Cyprian und ist aus diesem herübergenommen [6]). Eck lässt sich auf eine Erörterung über den Canon nicht ein, „rhetorisch“, wie Luther sagt, geht er darüber hinweg [7]) und

1) Nur in der Verhandlung über These 13 erwähnt Luther das Nicänum.

2) cf. Hefele a. a. O. § 42.

3) cf. auch sub: Cyprian und meine Dissertation S. 68 ff.

4) W. II 258 Stellen aus Cyprian bei Hefele 384, meine Dissertation 69 f.

5) Dass Luther sein Citat aus dem Nicänum nicht etwa nur auf die confirmationes, wie es nach W. II 258 möglich wäre, sondern auch auf die electiones per plebem bezogen hat, beweisen seine Worte: electionem episcopi ex Cypriano et Niceno concilio attuli W. II 265.

6) s. Hefele 384, meine Dissertation 69.

7) in der Leipziger Disputation W. II 265

giebt dadurch diesem Gelegenheit zu scharfer Präcisierung seiner Stellung: entweder ist das Nicänum gültig, und dann fällt das ius divinum des Papsttums, oder dieses besteht und das Nicänum ist ein conciliabulum [1]). Jedoch in seiner Verantwortung an den Kurfürsten von 8. November 1519 kommt Eck auf jenen Canon zurück; er hat inzwischen ihren Text sich angesehen und wirft nunmehr Luther vor, dass er „ein Falsch legt auf das h. Concilium und sagt, dass man nit Bischof aus Rom confirmieren soll, das nit mit keinem Wort gemeldt wird. Er redt aber darvon wie ein Blind von den Farben, hat das Concilium nie gesehen, versteht auch das nit“ [2]). Eck giebt nun seinerseits den griechischen Text in deutscher Uebersetzung und betont — mit Recht — Luther gegenüber, dass von „2 oder 3 Bischof“ darin nicht die Rede sei, sondern nur von allen bez. im Notfall von dreien. Dann schliesst er mit dem Einwand, den er späterhin wiederholt hat, Ordination und Supremat seien zwei verschiedene Dinge, „und wer das nit weiss, weiss nit was ein Bischof ist“.

Aber Luther hat jenem Canon noch eine weitere Bedeutung gegeben. Wenn die Bischöfe bez. das Volk ihre Kollegen bez. Oberhirten wählen, so können sie dieselben auch absetzen, beides geht bei Luther stehts Hand in Hand [3]); ist also Canon 4 Rechtsgrund für das Eine, so auch für das Andere. Wenn also Epiphanius von Cypern den Chrysostomus abgesetzt hat, so ist dies nicht bloss de facto, sondern de iure geschehen in Befolgung nicänischer Vorschrift [4]). — Von diesem Rechte des Bischofs steht nun schlechterdings nichts in jenem Canon, man sieht nur zu deutlich, dass der dogmatische Endzweck citra auctoritatem Romani pontificis das historische Beweismittel interpretiert hat [5]).

1) ebda. cf. auch 272.

2) Enders II 235. Wenn Eck dort sagt, Luther allegiere das Concilium „falsch teutsch und latein“, so geht ersteres auf Luthers Brief vom 18. August an den Kurfürsten s. unten. Der Vorwurf, dass Luther das Konzil nicht kenne, kehrt bei Eck immer wieder cf. ausser oben und unten auch seine Schrift für die Minoriten in Jüterbock [Fr., Titel W. II 623] und für Emser [Fr., Titel Enders II 260 Note 57].

3) cf. z. B. seine Schrift an den christl. Adel.

4) cf. W. II 276 und 286.

5) cf. seine Worte W. II 286.

Ecks Gegenrede: s. Chrysostomus odio imperatricis fuit deiectus d. h. seine Absetzung hatte mit einem Canon des Nicänums nichts zu schaffen, trifft den Nagel auf den Kopf [1]), um dann freilich im Folgenden wieder Dogmatismus anheimzufallen. Luther der inzwischen — es lag eine Pause zwischen Ecks Worten und seiner Antwort — nachgesehen haben mochte, gab Eck den Thatbestand zu, hielt aber darum doch am nicänischen Canon fest, der durch Missbrauch nicht ausser Kraft trete [2]).

Es ist bekannt, dass Eck der Disputation eine unerwartete Wendung auf das Constanzer Konzil hin gab. Luther erklärte nun einige der Artikel des Huss für „sehr christlich", z. B. denjenigen, welcher die Leugnung der Heilsnotwendigkeit des Glaubens an die Superiorität der römischen Kirche statuierte. Beweis sei die Thatsache, dass die bedeutendsten griechischen Bischöfe Rom nicht unterworfen gewesen seien. Eck trat dem entgegen, da replizierte Luther: bis zum nicänischen Konzil seien die Christen im ganzen Orient unabhängig von Rom gewesen, die Dekrete desselben bezeugten es in Canon 6 und 8, die Luther nach Rufin citiert [3]). Die Citation — nach dem Gedächtnis — weicht von der oben besprochenen nur in der Setzung des Plurals honorum primatum statt des Singulars honoris ab. Die Spitze der Argumentation richtet sich gegen denselben Punkt wie oben, denn ius divinum und de necessitate salutis credere decken sich. Ecks Gegengründe sind schwächer als in seiner späteren Schrift [4]), er rekurriert auf das geistliche Recht; in seinem Schreiben an den Kurfürsten bringt er dann die Gegenthesen, die er später Luthers Resolutio entgegensetzte [5]). „Zu dem ersten weiss ich, dass D. Ludder nie das Concilium gesehen hat — darum muss Eck nachhelfen durch deutsche Uebersetzung des griechischen Originals — es steht auch nit darin ein Wort von den Welschen Kirchen, nit sagt es, dass der Patriarch von Alexandria nit unter dem Papst sei" [6]).

1) W. II 290.
2) W. II 299.
3) W. II 285 cf. 289.
4) 5) s. oben.
6) Enders II 234.

Als nunmehr Eck die Erörterung über das Constanzer Konzil auf die Frage nach der Unfehlbarkeit der Concilien zuspitzte und Luther für einen „Heiden und Zöllner“ angesehen wissen wollte, wenn er sie leugne [1]), war dieser kühn genug, ihm das Nicänum entgegenzusetzen. Dieses negiert das ius divinum des Papstes, mag das Constanzer anders beschlossen haben, einerlei: quantum ille nititur suo, tantum ego meo [2]). Man sieht, er hält an dem fest, was er Dungersheim schrieb: hoc uno argumento omnia contraria solvo.

In den Resumés über den Verlauf des Kampfes, welche Luther an Spalatin und den Kurfürsten einschickte, wird kurz über die Hauptpunkte referiert. Er (Luther) habe dem Constanzer Konzil das Nicänum entgegengesetzt, welches laut lib. X. hist. eccle. in Canon 6 und 4 das ius divinum des Papsttums negiere [3]). In dem Briefe an Spalatin erscheint rücksichtlich der Zahl der Bischöfe in Canon 4 keine nähere Angabe — es heisst allgemein: per vicinos Episcopos, — an den Kurfürsten schreibt Luther wiederum von den „nähesten zween oder drei“ [4]) und zwar wiederum in engster Verbindung mit Cyprian.

Wie sie der Hauptschlacht voraufgegangen waren, so folgten ihr auch kleine Plänkeleien. Die Gegner Luthers waren dieses Mal Eck und Emser, das Streitobjekt ist dasselbe wie früher, dem entsprechend auch Luthers Verteidigung. „Nur das Constanzer Konzil hat Eck für sich, ich habe für mich das Nicänum“, wiederholt er [5]). Es scheint einmal das Streitobjekt sich verschoben zu haben, doch handelt es sich um eine praktische Consequenz aus dem Principe des ius divinum. Besteht nähmlich dieses zu Recht, so müssen auch die Reservatfälle als Aeusserungen der päpstlichen Omnipotenz iure divino existieren. Eck behauptet, Luther leugnet mit dem Ersteren das Letztere [6]). Das Nicänum, sagt Luther, hat jeder Kirche ihren Kompetenzbezirk zugewiesen

1) W. II 311.
2) W. II 313.
3) W. II 397 cf. 406. EA. 53, 15 und 18.
5) s. über diese Zahlen unten.
5) W. II 642.
6) cf. Kolde: Luthers Stellung etc. 76.

— er denkt an Kanon 6 — folglich giebt es keine Papstreservate iure divino — oder — die bekannte Folgerung, die Luther dieses Mal am Schlusse seiner Abhandlung auch auf die Tafel Eckscher Ketzereien setzte[1]) — das Nicänum ist häretisch. Gleichsam als wolle er es auch vor der Oeffentlichkeit zeigen, dass er mit dem nicänischen Konzil alle Gegenargumente auflöse, ist dieses für Luther in jener Tafel von Ketzereien immer wieder der feste Stein, an welchem alle Sätze Ecks zerschellen[2]). Alle die von Luther Eck zugeschobenen Sätze haben ihren Konzentrationspunkt in der Frage nach dem ius divinum des Papsttums, Canon 4 und 6 des Nicänum heben aber dasselbe aus den Angeln[3]). — Aehnlich ruft Luther Emser zu: „Warum denn kann Eck und ihr Alle, die ihr ihm helft, jenes einzige Argument vom nicänischen Konzil nicht lösen?[4]) Es steht natürlich fest und wird feststehen, dass die nicänischen Väter mit der gesamten Kirche häretisch sind, wenn der römische Primat iuris divini ist“[5]). Fast drohend fügt er hinzu: „es ist das Nicänum nicht in allen hierher gehörigen Artikeln bisher diskutiert worden“, — er weiss also ausser Kanon 6 und 4 noch anderes Material ins Feld zu führen. Es ist aber auch weiterhin nicht zu einer Diskussion darüber gekommen. —

Noch einmal, im Juni 1520 galt es gegen Prierias die Negation des ius divinum aufrecht zu erhalten. Es geschieht aber nicht mehr mit der früheren Ausführlichkeit, dieselbe lohnte sich nicht mehr, die Hauptschlacht ist geschlagen, mit kleinen Spiesschen wird Luther mit dem Nachzügler fertig. Als der Gegner hoch einherzieht mit der Behauptung, der römische Papst oder sein Vikar müsse auf den Konzilien präsidieren, fertigt er ihn mit der kurzen Bemerkung ab: auf dem nicänischen Konzil hat

---

1) W. II 652, 642.

2) cf. W. II 652.

3) cf. die einzelnen Sätze.

4) Beachte den Gleichklang der Worte mit dem Briefe an Dungersheim. Im Folgenden nennt Luther das Nicänum den Tydeus adversus multos feneos et stipulaceos milites.

5) W. II 674 ad aegocerotem Emserianum.

Eustachius aus Antiochien präsidiert; so hatte er schon früher sich geäussert[1]). —

Es ist bekannt, dass mit der Leipziger Disputation Luther aus den engen Schranken des theologischen Reformators auf augustinisch-mystischer Grundlage heraustrat und zum Reformator der Nation wurde. Was vordem möglich gewesen war, dass er etwa Träger eines neu auflebenden Augustinismus im Schosse der Kirche geworden wäre, wurde unmöglich, als er die Wurzel des ganzen römischen Kirchensystems, das päpstliche ius divinum durchschnitten hatte. Jetzt trat er aus dem engen Kreise der Theologen von Fach heraus, und es umfing ihn die anticurialistische Nationalbewegung, Humanisten, Adel, Ritter und Volk. Seine Interessen weiteten sich nunmehr, es lässt sich beobachten, wie er nunmehr gerade in diese Interessen hinein seine geschichtlichen Beobachtungen zieht. Das nicänische Konzil wird jetzt nicht mehr gegen das ius divinum des Papsttums herangezogen, diese Aufgabe hat es erfüllt, noch weniger etwa nimmt es eine selbständige Stellung in Luthers Gedanken ein, es tritt in den grossen Kreis nationaler Ideen, die ihn leiten. Es nimmt in Luthers grösster nationaler Schrift „an den christlichen Adel deutscher Nation" als wichtiger Stützpunkt der Forderungen Luthers seine Stelle ein.

Schon die erste Notiz über das Nicänum in jener Schrift zeigt deutlichst die Verschiebung des Gesichtspunktes. Luther hat früher betont, dass Rom nicht den Vorsitz auf dem Konzil gehabt habe, also nicht über dem Konzil stehe, es also auch nicht habe berufen können, diese These genügte, um das ius divinum abzuweisen. Nunmehr aber wird diese negative Aeusserung ergänzt zu der positiven, „dass der Kaiser Konstantin es berufen und bestätigt habe"[2]). Es ist für Luther jetzt wichtig die positive These: nur der Kaiser kann ein Konzil berufen und soll ein „recht frei Concilium" zusammentreten lassen. Diese Forderung erweist die Praxis des Nicänums als berechtigt[3]). Kaiserliche

1) W. VI 335 cf. oben.

2) W. VI 413.

3) Diesem Bedingtsein jener Äusserung durch ein akutes Interesse Luthers würde es nicht widersprechen, wenn dieselbe gleichzeitig

Berufung und Bestätigung desselben hat Luther ja früher auch in seinen Quellen gelesen, aber sein Interesse haftete daran nicht.

Das g. Recht, Platina, Cassiodor und seine drei Vorbilder, Nauclerus, Sabellicus stellten die kaiserliche Initiative bei Berufung und Leitung des Konzils so in den Vordergrund[1]), dass aus ihnen wohl Luther seine Bemerkung erschlossen haben kann, eine bestimmte Quelle lässt sich nicht angeben. Cassiodors Ausdruck „famosissimum concilium", den Nauclerus herübernahm, erinnert an Luthers Redewendung „das berühmteste Konzilium". An Rufin und Pseudoisidor, welche den Kaiser unter priesterlicher Direktive handeln lassen, wird Luther kaum gedacht haben[2]). Vielleicht auch schöpft er lediglich aus dem Zeitbewusstsein. Denn sollte man es nicht in weiteren Kreisen gehört haben, dass Kaiser Maximilian in den Vorverhandlungen zum Pisaner Konzil 1511 seine Gesandten beauftragt hatte, vom Papst ein allgemeines Konzil zu verlangen, widrigenfalls er das so notwendige Konzil selbst berufen wolle, wie es einst Constantin und andere Kaiser gethan?[3]) — Historisch betrachtet ist jene Notiz Luthers richtig[4]). —

Die zweite und dritte Aeusserung Luthers über das Nicänum in seiner Schrift an den Adel, hat zur historischen Grundlage wiederum Kanon 4 desselben, aber sehr charakteristisch nicht mehr negativ gewandt d. h. das ius divinum ausschliessend, sondern

---

direkt gegen Alveld gerichtet wäre, der in seiner Schrift: Super apostolica sede an videlicet divino sit iure 1520 behauptete, Sylvester habe das Konzil berufen. [Fr.; über Alvelds Schrift s. Enders II 378 Anm. 1; Alveld verzichtet im Uebrigen ausdrücklich auf den patristischen Beweis].

1) cf. Funk in der unten angegebenen Abhandlung S. 57, meine Dissertation S. 57ff.

2) Gegen Schäfers Einwand S. 75 möchte ich daran festhalten. Dass er die negative These, der Papst habe das Konzil nicht einberufen, Rufin entnahm, widerspricht dem nicht. (s. oben).

3) cf. Hefele VIII 451; ebda. die Anmerkung, dass Friedrich der Rotbart einst auf denselben Kaiser sich berief. Das spricht für ein Lebendigsein jenes Gedankens im Zeitbewusstsein.

4) s. Funk: die Berufung der ökumenischen Synoden des Altertums, in: kg. Abhandlungen I 55ff. und: die päpstliche Bestätigung der 8 ersten allgemeinen Synoden ebda. 92, 94.

positiv verwertet für die gegenwärtige Regelung der Bischofsbestätigungen. Der Papst soll schlechthin verzichten auf die Konfirmation und die Erteilung des Palliums, nach der „ordnung des allerheyligisten und berumptisten Concilii Niceni“ soll verfahren, und in Böhmen der erste praktische Versuch damit angestellt werden[1]). Bez. der Zahlen nimmt hier Luther den Erzbischof zu den „zween nehsten“ Bischöfen hinzu[2]). Offenbar hat die Dreizahl, welche Rufin ausdrücklich als Minimum episkopaler Beteiligung nennt[3]), in Luthers Gedächtnis festgehaftet, nur scheint wahrscheinlich, dass er den Metropoliten, der nach Rufin als vierter hinzutritt, in die Dreizahl einrechnete. Denn nur so wird es verständlich, wie sich ihm diese auseinanderspaltet in „zwei“ bezügl. „einen oder zwei“[4]) (d. h. ohne Metropolit) „oder drei“ (d. h. mit Metropolit). Die geringe Schätzung der hierarchischen Ordnung, die bei Luther bereits sich zu äussern begann, als jener Kanon für ihn bedeutsam wurde, wird es bedingt haben, dass er die Rangstellung des Metropoliten teils gar nicht berücksichtigt[5]), teils die Notwendigkeit seiner Mitwirkung in eine Möglichkeit verwandelt[6]). Auf Ecks Protest, er verstehe den Canon falsch[7]), hat er nicht geachtet, es hat ihn auch nicht gekümmert, dass er mit seinen Vorschlägen die herrschende Sitte der Bischofsweihe umstiess[8]), wie derselbe Eck ihm vorrückte[9]). Für Luther fielen jetzt Ordination und Konfirmation zusammen. — Das Zusammenfliessen von Nicänum und Cyprian wird aus

---

1) cf. W. VI 429, 455.

2) W. VI 429 „von den zween nehsten odder von dem Erztbischoff; oben hiess es „zwei oder 3 Bischöfe“ d. h. die Dreizahl kehrt in irgend einer Form immer wieder.

3) certe non minus quam a tribus Migne 473.

4) cf. W. VI 455.

5) so in den bisherigen Aeusserungen und auch W. VI 455, wo der Magdeburger und Gnesener Erzbischof lediglich als Bischöfe neben anderen erscheinen.

6) s. Näheres in meiner Dissertation 62 ff.

7) s. oben.

8) s. Hefele I 384. Funk: die Bischofswahlen im christl. Altertum a. a. O. 28.

9) Enders II 235.

dem oben genannten Grunde an beiden Stellen wiederum evident[1]). —

Neu ist die Berufung Luthers auf das Nicänum, wenn es sich darum handelt, dem Papste eine Art Ehrenstellung zu reservieren, sofern er oberste Appellinstanz in grösseren Streitigkeiten der Bischöfe sein soll[2]). Es ist klar, diese Forderung passt in eine Schrift, die das allgemeine Priestertum aussprach, nicht recht hinein, sie ist Residuum aus der Zeit unbedingter Hochachtung vor der Curie. Sollte die Autorität des Nicänums Luther dieses Zugeständnis abgerungen haben? Unmöglich wäre das nicht; Luthers Verehrung des Nicänums war nahezu unbedingt[3]), auch wird es kaum zufällig sein, dass die Notiz unmittelbar nach einer anderen Erwähnung des Konzils steht; es scheint fast, als sei Luther, indem er letztere schrieb, eingefallen, dass das Nicänum doch dem Papste eine Konzession mache und dass er darum dasselbe thun müsse. Mit seiner Zeit hat Luther sich darin geirrt, das Entscheidungsrecht des Papstes der Synode von Nicäa zuzuweisen; es handelt sich um Canon 5 des Konzils von Sardica, dessen Canones schon frühe mit den nicänischen verbunden und als nicänische citiert wurden[4]). In das geistliche Recht war der in Rede stehende Canon als Statut von Nicäa recipiert worden[5]), dort wird ihn Luther gelesen haben, wenn er nicht lediglich in Erinnerung an Dungersheims Brief reproduciert[6]). Die Verwertung des Kanons durch Luther ist dem Inhalte entsprechend[7]). — Man sieht sich zu der Frage genötigt: Giebt denn nicht Luther seine ganze Position auf, wenn er nunmehr durch das Nicänum dem Papste eine richterliche Stellung über allen anderen Bischöfen zuweisen lässt? Ist dem gegenüber seine Argumentation mit

---

1) cf. dass W. VI 455 unmittelbar Cyprian als Autorität für die Volkswahl folgt.

2) W. VI 429f.

3) s. unten.

4) cf. Hefele I 357f. Funk a. a. O. 98.

5) Decr. P. II quaest. 6 cp. 5. Friedberg S. 520. cf. Pseudoisidor ed. Hinschius 488.

6) cf. Enders I 357.

7) cf. Hefele I 568ff.

Canon 4 und 6 nicht hinfällig? Wenn die Synode in einem Punkte den päpstlichen Supremat aussprach, dann mussten die übrigen Canones diesem angepasst werden, so wie Eck es that[1]); das war konsequent, es ging aber nicht an, auf der einen Seite den Primat zu leugnen, auf der andern ihn anzuerkennen. Was Luther will, ist klar: die Erhaltung einer päpstlichen Ehrenstellung iure humano, doch durfte er diese Forderung nicht mit der Satzung eines Konzils autoritativ stützen, welches nach seiner Meinung der Ansicht vom ius divinum nicht nur keinen Vorschub leistete, sondern konträr war; der Kernpunkt seiner Argumentation verlor damit seine Wirkung. Hier wurde sein Geständnis, dass er nicht recht wisse, welcher Quelle bez. der Canones Glaubwürdigkeit zukomme, verhängnisvoll. Luther selbst hat den vorliegenden Widerspruch nicht gefühlt, wohl der stärkste Beweis, dass ihm das Konzil in den Dienst ihn bewegender akuter Interessen trat. —

Wiederum zur Stütze errungener religiöser Wahrheiten erscheint bei Luther die bekannte Erzählung von Paphnutius, und zwar je nach dem Wechsel jener in verschiedener Weise. Als man Luther in der vertraulichen Konferenz vor dem Erzbischof von Trier in Gegenwart seines Offizials Eck, des Schurf, Amsdorf und Cochläus am 24. April in Worms[2]) seinen Subjektivismus vorwarf und Beugung unter die Konzilsautorität forderte, berief er sich nach dem Berichte des Cochläus auf das Beispiel des Paphnutius, der im nicänischen Konzil Widerspruch erhoben habe gegen das Verbot der Priesterehe. Was für diesen recht galt, konnte ihm billig sein. Und hatte doch ein Parteigänger seiner Gegner in Worms, Prierias[3]), ihm gegenüber dasselbe Beispiel in nicht unähnlichem Zusammenhange erwähnt, er war gewissermasen gedeckt, wenn er sich gerade auf dieses berief.

---

1) s. oben. Eck begründet aus jenem Canon den päpstlichen Supremat über alle Bischöfe de primatu Petri lib. III fol. XXIII.

2) s. darüber Köstlin I 459, Hausrath: Aleander und Luther 1897 S. 289 ff.

3) cf. W. VI 339. Prierias verwendet es für seine These, dass der Papst auf dem Conzile nicht der Majorität folge, sondern dem sanior pars; nam et Paphnutius contradixit Niceno synodo et obtinuit.

Damals hatte er mit kurzer Glosse dem Gegner abgefunden, jetzt war das Exempel wertvoll geworden. Streng genommen passte es freilich nicht, die Wormser Gegner decken den Mangel seiner Argumentation auf, wenn sie ihm vorhalten: ante, non post decretum a concilio determinatum vir ille sanctus contradixit[1]). Durch einen in der Debatte erhobenen Widerspruch wurde die Konzilsautorität nicht erschüttert — „in consultatione quidem contradicere licuit“ sagt Cochlaeus treffend, — während Luther sie seinerseits umstiess. —

Man weiss, wie Luther in der Einsamkeit der Wartburg nach Klarheit in der Frage der Mönchsgelübde rang, wie er den Schriftgrund nicht finden konnte für das, was als Wahrheit sich ihm aufdrängte, wie er Carlstadts Lösungsversuch zurückwies, bis er endlich in seinem iudicium de votis monasticis die Freiheit der Kinder Gottes über das Gesetz, wie es in den Gelübden sich repräsentiere, aller Welt verkünden konnte. Unter den ihn in der Zeit des Ringens bewegenden Gedanken hat auch die Paphnutiuserzählung ihre Stelle eingenommen, sonst hätte er sie kaum in seiner Schrift erwähnt Sie ist ihm dort der geschichtliche Beweis, dass er das Richtige traf. Er hat am Schlusse des dritten Abschnittes seine Ansicht in den knappen Satz zusammengefasst: non damnamus rem votorum, si quis eam cupiat sequi, sed doctrinam et praeceptum eiusdem damnamus. Es steht mit den Gelübden, fährt er fort, wie man bez. der Keuschheit auf der nicänischen Synode zu verhandeln begann. Priester und Bischöfe hatten seit einigen Jahren freiwillig ehelos gelebt und planten nun diese Freiwilligkeit in gesetzlichen Zwang umzusetzen, da aber hat der eine Paphnutius gegen das ganze Konzil seine Stimme erhoben und einen bindenden Beschluss verhindert[2]). — Man sieht, die Pointe der Argumentation ist hier eine ganz andere, es wird sogar ganz deutlich gesagt, dass in der Debatte, vor einem bindenden Beschluss, der Mönch auftrat. — Es fragt sich, woher Luther die Geschichte genommen hat. Die Römlinge pflegten sie wohl nach dem geistlichen Recht zu citieren, wenig-

1) a. a. O.
2) W. VIII 616 f.

stens verfahren Prierias[1]) und Emser[1]) so. Luther könnte gleichfalls nach dem Decretum[2]), wo er sie früher gelesen hatte, die ganze Erzählung gedächtnismässig — das g. Recht hatte er nicht auf der Wartburg[3]) — wiedergegeben haben. Die historia tripartita berichtete sie gleichfalls[4]), Rufin bringt sie nicht. Doch ist es wohl das Wahrscheinlichste, dass Luther durch Melanchthons Apologie des Bartholomäus Feldkirchen zu jener Notiz veranlasst wurde. Melanchthon erzählt dort in ähnlicher Weise wie Luther die Begebenheit. Es habe auf dem Nicänum Leute gegeben, welche den Cölibat hätten einführen wollen. Dem aber habe Paphnutius widerstanden, das ganze Konzil sei seiner Meinung geworden, und man habe den Klerikern die frühere Freiheit gelassen[5]).

Es verdient aber hervorgehoben zu werden, dass die Erzählung von Paphnutius in der Publizistik zur Zeit Luthers häufig begegnet, und zwar gerade mit der Spitze gegen den Cölibat. Die Epistola S. Ulrici[6]) erwähnt sie antithetisch gegen die Octroyierung der Ehelosigkeit, ebenso Kessler in seiner Sabbata[7]), endlich das anonyme Schriftchen „Verantwortung und Auflösung etlicher Argumente“[8]). Johann Landsperger in „ain Sendbrief an alle Regiment“[9]) rechnet wegen jener Ablehnung des Cölibates

---

1) W. VI 339, Emser in seiner Gegenschrift auf Luthers Schrift an den Adel ed. Enders 1889 S. 74.

2) cf. Decr. P. I dist. XXXI c. 12. Friedberg 114.

3) cf. Bossert: Luthers Wartburgpostille. Stud. u. Krit. 1897.

4) bei Migne LXIX 933 Buch II cp. XIV.

5) Corp. Ref. I 433. Ein direktes Zeugnis freilich, dass Luther die Apologie kannte, findet sich nicht, doch ist wohl anzunehmen, dass er sie gelesen hat cf. Enders III Nr. 449. cf. auch die kurze Notiz in Mel.'s loci: Actumque de coelibatu est etiam in Nicaena synodo. (S. 144 ed. Kolde) Dieselbe wird aber kaum für Luther Quelle sein, da sie von Paphnutius nichts sagt.

6) Für Näheres muss ich auf den Abschnitt über die Epistula verweisen.

7) S. 86 ed. hist. Verein St. Gallen. Kessler nennt ihn Pafumicius. (!)

8) s. a. s. Weller Nr. 3203. Panzer II S. 321. [Fr.].

9) auch s. a. s. Weller Nr. 3830. [Fr.] Ob wirklich erst 1526 verfasst?

auf Grund des Votums des Paphnutius das Nicänum „zu den 4 christlichen Concilien, da man nach laut der h. Schrift gehandelt hat und nicht ohne das Wort Gottes, aber — so verklausuliert er sich — nit in allen stucken". — Das hat Luther richtig getroffen, dass das Nicänum die Cölibatsfrage in das Belieben des Einzelnen stellte [1]). —

Das Ergebnis unseres Abschnittes liegt in dem schon oben ausgesprochenen Satze, dass das Interesse Luthers am nicänischen Konzil aufs Engste mit seinen religiösen Interessen verknüpft ist, und dass die geschichtlichen Aussagen über ersteres von letzteren ihr Licht empfangen. Es könnte auffallen, dass das sogen. Symbolum Nicänum in seinen Schriften keine bedeutende Stelle einnimmt. Man hat es damals genannt in Flugschriften [2]), es hat mitgeholfen, das Ansehen des Konzils zu steigern, die Böhmen beriefen sich darauf zum Erweise ihrer Rechtgläubigkeit [3]). Dass es für Luther keine Rolle spielt, bestätigt unser Ergebnis: es lag kein Interesse vor, es in den Vordergrund zu rücken, christologische Fragen waren für Luther noch nicht brennend. Auch muss man bedenken, dass das Dogma damals tot war, es kam nicht als lebenskräftiger Faktor an Luther heran, vielmehr war er es erst, der späterhin demselben Leben einhauchte [4]). Was nützte es dass der Bauer „den nicänischen Glauben al sonntag in den dorfkilchen" hörte [5])? Liturgische Formeln pflegen am leichtesten zu erstarren, das Symbolum Nicänum war mitgeschlepptes Material, das man nicht mehr verstand, trotzdem aber, oder vielmehr gerade darum um so höher verehrte [6]). — Wesentlich in diesem traditionellen Sinne gehalten ist eine Stelle, an welcher Luther

1) cf. Funk: Cölibat und Priesterehe a. a. O. 143 f., 150 ff. Bez. Luthers Gedanken über Entstehung des Cölibats verweise ich auf Teil II.

2) cf. Hochstratus ovans bei Böcking I 481 und Karsthans ebda IV 637.

3) cf. Dungersheim: Confutatio etc. Bl. 4.

4) cf. Harnack: D. G. III³ 730.

5) cf. Böcking IV 637 (aus dem „Neu-Karsthans").

6) Die Anerkennung des Nicänum war recht eigentlich Kennzeichen der Orthodoxie, mehr noch als die des Apostolikum. vergl. Kolde. Die Augsburg. Konfession 1896 S. 22.

das Symbol erwähnt. In seiner Schrift „von der Beicht“ sagt er: „so sie aber fürhalten die Concilia, darinnen viel gesetzt ist zu haltenn, das doch nit yn der schrifft funden wirt, antwort: Es sind yn etlichen Concilien artikel dess glaubens durch die schrifft erlauttert als Nicenum ist gewesen, und etlich ding gesetzt, auss der schrifft gezogen und durch schrifft gegrund, dass man dieselben halte, ist eben so viel alss gottes wort halten“ [1]). Allerdings werden die Glaubensartikel hier an der Schrift normiert — und das ist gewiss nicht zu unterschätzen [2]) — aber man sieht, in eine lebendige Beziehung zur persönlichen Glaubensüberzeugung sind sie nicht gebracht. Man muss sie halten, weil sie nun einmal da sind und das Glück haben, der Schrift nicht conträr zu sein. Das aber ist im Wesentlichen traditionelle Auffassung, das Dogma wird mitgeschleppt und verehrt als altes Erbstück [3]). — Vergegenwärtigt man sich diese Worte, so wird die Bedeutung einer anderen Aeusserung Luthers über das nicänische Symbol doch eine gewisse Abschwächung verlangen, zumal sie zeitlich nicht von der ersten getrennt ist: wir meinen die bekannte Aeusserung Luthers über das homousion des Symbols in seiner Schrift gegen Latomus. Der Gegner [4]) hat ihm Zurückstellung der Tradition hinter die alleinige Autorität der Schrift vorgeworfen. Mit Raffi-

---

1) W. VIII 150.

2) cf. die Konsequenzen dieser Normierung bei Kattenbusch: Luthers Stellung zu den ökumenischen Symbolen (die ganze Schrift).

3) Dieser Auffassung wird man um so eher beistimmen, wenn man sich den massiven Inspirationsbegriff Luthers in diesem Zeitabschnitt vergegenwärtigt, nach dem die Schrift qua solche „geglaubt“ werden muss (ich verweise auf den 2. Teil hierfür). Es kommt dann doch wieder eine Einheit von Schrift und Tradition heraus, die der katholischen sehr ähnlich ist. Man beachte den Glaubensbegriff Luthers an obiger Stelle; für „glauben“ steht „halten“ d. h. doch letztlich autoritativ hinnehmen.

4) Uebrigens hat Latomus seine Weisheit aus den Akten der Leipziger Disputation geschöpft. Dort sagte Eck gelegentlich — es diente nur als Beispiel, — dass Arius den Athanasius gefragt habe, wo in der heil. Schrift das Wort homousius stände? (cf. Löscher: R. A II).

nement geradezu macht er die Consequenzen des Lutherschen Verfahrens am homousion des Symbols klar. Jenes Wort steht nicht in der Schrift, folglich muss man es nach Luthers Grundsatz verwerfen, d. h. Bestandteil eines Symbols, dessen Antasten Ketzerei bedeutete und criminelle Verwickelungen nach sich zog. Die Falle war geschickt gestellt, ein Ausweichen gab es nicht. Und Luther stand dem Gegner. Treu dem Schriftprincip gab er auch die symbolisch geheiligte Tradition auf und salvierte sich durch Berufung auf einige Kirchenväter, die das homousion gleichfalls nicht recipiert hätten. Die Stelle ist gewiss hochbedeutsam, sie zeigt Consequenzen des Schriftprinzips an bedeutsamster Stelle, zugleich, dass die von Luther geglaubte Einheit seiner Ueberzeugung mit gewissen geschichtlichen Momenten altkirchlicher Tradition doch eine künstliche war, sofern sie Disparates — auf der einen Seite an der Schrift normiertes individuelles Glaubensbewusstsein, auf der anderen Seite aus der Tradition Erwachsenes mit dem Anspruch auf objektive, allgemeine Geltung Auftretendes — vereinigen wollte. Diese vermeintliche Einheit brach jetzt, Luther stellte sich mit Bewusstsein über das Symbol: „Meine Seele hasst das Wort homousios, ich will es nicht gebrauchen“ [1]), und klar unterscheidet er die Sache von der Formulierung: „Wer will mich zwingen, das Wort zu gebrauchen, wenn ich nur die Sache festhalte, die auf dem Konzile schriftgemäss festgestellt ist“? [2]). Gewiss liegt hier der Quellpunkt einer neuen principiellen Stellung zum Symbol vor, der Scheidung der bisher vereint gehaltenen Form von dem Inhalt, aber man darf m. E. doch die Stelle nicht überschätzen, nicht vergessen, dass sie vom Gegner abgerungen wurde; sie will mehr als momentan bedingte Aeusserung denn als Grundsatz aufgefasst werden [3]). Die Frage hing zu eng mit dem Schriftprinzip zusam-

1) W. VII 117. cf. Harnack D. G.³ II 227 Anm. 2 und M. N. R. 1893: ob Luther wirklich ein Gegner des homousios gewesen? [war mir nur aus dem Referate im Th. J. B. zugänglich].

2) ebda. cf. Melanchthon in den loci 139 f. (ed. Kolde): de divinitate filii credo Nicaeno concilio, quia scripturae credo.

3) Denn wie hätte er sonst fast zu derselben Zeit (s. die Einleitungen zu den Schriften W. VIII) die Worte in der Schrift von der

men, um dessen klare Herausarbeitung Luther damals noch rang, als dass er sie schon definitiv hätte beantworten können.

Wir sagten schon, dass die Hochschätzung des Konziles von Nicaea mit der Schätzung des Symbols zusammenhing. Es kam hinzu, dass es das erste Konzil war, abgesehen von dem vermeintlichen der Apostel, in aller Einmütigkeit[1]) von 318 Bischöfen, vergleichbar den Abrahamsknechten, so glaubte man, beim feierlichen Eintritt des Christentums in die Welt des römischen Staates gehalten; mehr noch haftete es im Gedächtnis, das dieses Konzil den Arianismus, damals Collektivname für allerlei Arten von Ketzerei[2]), verdammt hatte. Das Nicänum hatte gleichsam die Kirche gerettet, es war Pflicht dieser, dafür dankbar zu sein. Luther hat die traditionelle unbedingte Hochachtung geteilt. Er spricht von dem sacerrimum concilium und stellt es höher als alle anderen Konzile[3]), er ist weiterhin das „berühmteste" Konzil[4]), das jüngste Lateranense reicht auch nicht im entferntesten an dasselbe[5]). Es ist äusserst charakteristisch, das Luther, als seine religiöse Ueberzeugung ihn dazu zwang, dass Nicänum dem Constanciense entgegenzusetzen, sein Verfahren nicht durch Hinweis auf die zeitliche Priorität, sondern die grössere Berühmtheit begründete. „Nicenum alia statuit longe sacratius et celebrius", rief

---

Beichte thun können? Hier sind die Glaubensartikel qua solche — ohne Unterscheidung von Form und Inhalt als schriftgemäss hingestellt worden. Dafür, dass man es an der zweiten Stelle mit einer gelegentlichen Aeusserung Luthers zu thun hat, dürfte auch sprechen, dass die Polemik gegen dieselbe erst bei Bellarmin einsetzt, nicht bei Zeitgenossen Luthers (cf. Walch XVIII 79).

1) Daher kommt es, dass in damaliger Litteratur so oft die Erzählung von der Zerreissung der Beschwerdeschriften durch den Kaiser erwähnt wird. cf. auch die charakteristische Aeusserung der Confutatio der Augsburger Konfession. (ed. Kolde S. 142).

2) Für den genauen Nachweis verweise ich auf Teil II. Man vergleiche unter diesem Gesichtspunkte die erste Aeusserung Luthers über das Nicänum W. IV 76. (s. oben).

3) W. II 238.

4) in der Schrift an den christl. Adel s. oben.

5) W. VI 148.

er Eck in Leipzig zu[1]). „Wenn denn nun einmal ein Konzil irren kann, so möchte ich einen Irrtum lieber vom Constanzer als vom Nicänum und Africanum bekennen, weil diese viel glücklicher als jenes agiert haben und schon längst mit den h. Evangelien vor den übrigen Konzilien verglichen worden sind, besonders das Nicänum, an dessen Ruhm das Constanzer noch nicht heranreicht", äusserte er sich in den Resolutionen zu der Leipziger Disputation[2]). An den Kurfürsten schreibt er, ein „viel grösser, viel heiliger, viel gewisser Konzilium Nicänum, bisher mehr denn tausend Jahre verjähret und bestätigt von dem römischen Stuhel, dem Evangelio gleich geacht", verwerfe das ius divinum[3]). In den beiden letzten Stellen identifiziert sich Luther ausdrücklich mit der Tradition, aus einer weiteren Stelle geht hervor, dass er dabei speziell an das geistliche Recht dachte[4]). So stellt also Luther das Nicänum geradezu neben die Evangelien. Von hier aus fällt nunmehr das rechte Licht auf seine 13. These für die Leipziger Disputation. Das Nicänum wird ihm gleichsam die Grenze für die Zeit des lauteren, dem Evangelium conformen Christentums, nach ihm beginnt die Degeneration. Wir bemerkten bereits, dass diese Geschichtseinteilung keine originelle sei[5]). — Luther hat sie schon bald darauf nicht mehr festhalten können, er hat eine Korrektur an ihr vollzogen, weil seine inneren Ueberzeugungen ihn dazu zwangen. Als die Paphnutiusgeschichte für ihn bedeutsam wurde, musste er sich sagen, dass die damalige Zeit doch nicht völlig „evangeliengleich" gewesen sein könne, da der Mönch gegen eine

1) W. II 313. Luthers Gegner Catharinus ist diese Hochschätzung nicht verborgen geblieben, und so freut er sich Luther nachweisen zu können, dass er selbst gegen sein omnium sacratissimum Nicaenum einmal sich vergangen habe, sofern er dem Papst Victor, der die zu Nicaea sanktionierte Osterpraxis vertreten habe, Herrschsucht andichte. (Zweite Schrift des Cathar. Bl. 17, Exemplar der Münchener Hof- und Staatsbibliothek).

2) W. II 400 cf. 397.

3) EA. 53, 18.

4) cf. W. II 653 f.: Decreta Romana determinant Nicenum concilium Evangeliis comparandum.

5) s. oben.

Majorität — Luther sagt „das ganze Konzil“ hat auftreten müssen. So spricht er es denn aus: Adeo iam tum etiam in tam sancta Synodo fides et Evangelium defecerat et traditiones hominum invalescebant[1]). Er selbst hat es kaum empfunden, dass er mit diesem Satze eine frühere Position aufgab. Auch wird seine Tragweite insofern abgeschwächt, als die Aenderung sich lediglich auf die das Konzil umgebende historische Situation, nicht aber auf das Konzil als Konzil, als autoritative Grösse bezog. Luther konnte schliesslich zugeben, dass einige Väter unevangelisch sich äusserten, ohne das Konzil als Kirchenversammlung im rechtlich-dogmatischen Sinne anzutasten[2]). Innerlich hatte er sich ja freilich seit den Leipziger Tagen von der Konzilsautorität los gelöst, aber er hat sich offenbar der Uebereinstimmung mit dem Nicänum gefreut und hat dieselbe auch jetzt noch festgehalten[3]). Eine Verklausulierung nach Art Landspergers hätte Luther damals noch nicht aussprechen können[4]), und vollends nicht ist er schon soweit gegangen wie Melanchthon, der in der Vorrede zum 2. Corintherbriefe 1521 die nicänische Synode das „unerträgliche Bündel der Satisfaktionen“ einführen lässt[5]).

Man wird nicht sagen können, dass erst Luther das Konzil von Nicaea für die Kirchengeschichtsforschung seiner Zeit — mit Vorbehalt zu verstehen — als lebendiges Material erobert habe, das war dasselbe schon vor ihm[6]). Und doch hat dasselbe für die Reformationsgeschichte bleibende Bedeutung. Es ist für Luther die stärkste Stütze gewesen in der Bekämpfung des göttlichen Rechtes des Papsttums, und indem es dieses stürzen half,

1) W. VIII 617.

2) cf. oben die Worte der Wormser Gegner Luthers.

3) So giebt er der Synode das Prädikat sancta und die Präposition in grenzt die Vorgänge auf der Synode von dieser als Ganzes ab.

4) s. oben.

5) Corp. Ref. I 454. Melanchthon wird an Canon 11—14 denken. cf. auch die loci S. 143 f. (ed. Kolde). Dass Melanchthon trotzdem das nicänische Konzil höher stellte als die anderen Konzilien s. ebda. S. 136 f.

6) cf. oben und besonders Emser bei Enders: Luther und Emser I 37, 46.

hat es einer fruchtreichen Entwicklung des protestantischen Prinzipes den Boden bereiten helfen. Denn nur auf Grund der 13. These der Leipziger Disputation war eine Reformation im Vollsinn des Wortes, kirchenpolitisch wie religiös-dogmatisch gedacht, möglich. Die Stütze ist gefallen für den, der sie zur Stütze erhob, schon unmittelbar nachdem das, was sie trug, sich durchgesetzt hatte; sie hatte ihren Dienst gethan. Es verdient aber Erwähnung, dass das Konzil in der Bedeutung, welche Luther ihm gegeben hatte, durch ihn noch anderen geholfen hat, von Rom sich loszusagen. So schreibt Ulrich von Hutten in seinem Vadiscus, das nicänische Konzil sei für den Papst eine Wunde, die er nicht verschmerzen könne[1]). Und wenn er dabei an den Canon 6 desselben anspielt, so lässt sich unschwer erraten, wie er seine Worte verstanden wissen will; es spiegelt sich in ihnen die Wirkung der Leipziger Disputation. Aehnlich ist es bei Henricus Phoeniceus aus Rorschach, wie er sich nennt, vielleicht Urbanus Rhegius in seiner „Anzeigung, dass die römische Bull merklichen Schaden gestifft hat“ 1521[2]), wenn er die Behauptung Luthers anführt, das Constanzer Konzil widerstrebe dem Nicaenum und Africanum[3]). Wie sich durch Vergleich mit anderen in dem Schriftchen angeführten Stellen nachweisen lässt, hat er die Disputationsakten gelesen. Dasselbe wird bei Johann Bernhardi aus Feldkirch der Fall sein, der in seiner Gegenschrift gegen Alveld 1520 in eigenartiger Form Luther wiedergiebt: „Du schreibst, ohne einen Autor für Dich zu haben, Sylvester habe dem nicänischen Konzil präsidiert und leugnest, dass erst die Kaiser bez. Konzilien Rom eine Ehrenstellung gaben. Lese doch die Geschichte. Eusebius citiert einen Canon des nicänischen Konzils, nach dem die occidentalischen Kirchen der Fürsorge Roms empfohlen werden[4]).“ Die Verwendung des Canons ist hier eine andere als bei Luther, fast möchte man sagen konservativere. Während jener ihn rein negativ wandte, ist

1) Böcking: Hutt. opp. IV 179. Es ist dies eine der vielen Stellen, da Hutten von Luther abhängig ist.

2) [Fr.] cf. Weller 256 Nr. 2248, 2249. Panzer II 96 Nr. 1483.

3) cf. W. II 397.

4) Corp. Ref. I 173. cf. Kropatscheck: Joh. Dölsch aus Feldkirch 1898 S. 8f.

er hier mehr positiv gewandt. Der Papst hat seine Ehrenstellung, sagt Feldkirch, nur hat er sie erst durch ein Konzil, nicht von Gott erhalten. Melanchthon endlich in der oratio Didymi Faventini pro Martino Luthero giebt Luther nahezu wörtlich wieder: aut Nicaena synodus contra Evangelium decrevit, aut Romano episcopo non debentur primae in republica Christiana [1]). Er fügt noch hinzu das gleichfalls bei Luther begegnende Argument, dass die nicänische Synode die Jerusalemer Kirche den anderen vorgezogen habe (Corp. Ref. I 333). —

X.

Das Constanzer Konzil und Johann Huss [2]).

In der Erscheinung des Hussitismus hatte das römische Reich deutscher Nation zum ersten Male die Schrecknisse einer das ganze Volk von den höchsten bis zu den niedersten Ständen erregenden religiösen-politischen Bewegung kennen gelernt. Gewiss hatte es vor Huss freigeisterische Regungen gegeben, sie haben nie gefehlt seit Konstituirung der ecclesia catholica, aber teils hatte die Elastizität der Curie dieselben, teils mit teils ohne Zugeständnisse, wieder unter sich gezwungen, teils führten sie ein Dasein, welches auf grösseren Einfluss auf die Nation nicht zu rechnen hatte. Anders stand es mit der von Huss ausgegangenen Bewegung. Von kleinen, mehr persönlichen Anfängen ausgehend war sie bald Nationalsache der Böhmen geworden, und die politische Verbindung Böhmens mit dem Kern des deutschen Reiches hatte

1) Und doch ist auch hier ein Fortschritt Melanchthons über Luthers Anwendung hinaus nicht zu verkennen. Luthers Schluss lautete: iure divino non debentur. Wenn Melanchthon diese Worte auslässt, so spiegelt sich darin wieder der Fortschritt in der Beurteilung des Papsttums, den auch Luther gerade damals mitgemacht hat. (cf. Burckhardt: Luthers Vorstellungen von Entstehung und Entwicklung des Papsttums 1896). Nur hat er sich nicht mehr auf das Nicänum berufen.

2) Bez. der Schreibweise s. K. Müller: Kirchengeschichte II 1 1897 S. 73. Die Abhandlungen von Cihula: M. Luther und die böhmischen Utraquisten (Hist. Časop. III 1897) und: Das Verhältnis Luthers zur Unität [Sitzungsberichte der k. Gesellschaft der Wissenschaften zu Prag. 1897] konnte ich, des Ungarischen unkundig, nur nach Loesches Referat (J. G. Pr. Ö. 1898 S. 271) verwerten.

zur Folge, dass sie dorthin übersprang. Indem sie auf dem Costnitzer Konzil zur Verhandlung kam, gewann sie das Interesse der gesamten dort vertretenen Welt. Mit der feierlichen Verdammung Hussens durch das Konzil hatte man offiziell der Bewegung den Stempel der Ketzerei aufgedrückt, und derselbe war haften geblieben an ihr bis in die Zeit Luthers hinein, wie mannigfach und wechselvoll auch die Ereignisse sich in ihrem weiteren Verlauf gestaltet haben mochten. Die Curie hat niemals die Iglauer Kompaktate, welche den Friedensschluss zwischen Utraquisten, König und Kirche einleiten sollten, rechtlich anerkannt und bestätigt[1]), der „Böhme“ blieb für den Curialisten Ketzer, und auch der schliesslich bis zur unbegrenzten Dauer verlängerte Landfrieden von Kuttenberg war nur eine um der unerträglichen Verhältnisse willen notwendig gewordene façon de vivre gewesen[2]), ohne den prinzipiellen Standpunkt der Curie anzutasten. Zudem hatte sich ja alsbald nach jenem Friedensschlusse die Brüderunität als Separation abgezweigt, eine Reaktion gegen die beginnende Verweltlichung der utraquistischen Staatskirche. Im Volke vollends verband sich vielfach mit dem Bilde von Huss das der hussitischen Kriege; man wusste vielleicht wenig von dem Ketzer und den Gründen seiner Verdammung, in den Augen der Menge genügte die noch lebendige Erinnerung an die Schrecknisse, die im Gefolge der hussitischen Bewegung aufgetreten waren[3]), den, den man für den Urheber derselben hielt, zum Ketzer zu machen. Und dass das berühmte Constanzer Konzil ihn verurteilt hatte, liess vollends nicht daran zweifeln. Die Sonderbewegungen innerhalb des Hussitismus wusste man im Volke kaum, Böhme war Böhme d. h. Ketzer, einerlei ob Utraquist oder Mitglied der Unität. „Wir brauchen heute den Namen „böhmische Ketzer“, wenn wir

1) cf. K. Müller a. a. O. 117. Palacky: Geschichte von Böhmen V1 258ff. V2 225.

2) Dungersheim (reprobatio orationis excusatoriae Bl. Ajj) bemerkt von den Böhmen treffend: ficte subiecti sunt, non veraciter.

3) cf. die lebendige Schilderung Murners bei Enders II 520. und in: Ein christlich vnd brüderliche ermanung etc. 1520. Bl. Aiiij. (Exemplar der K. Bibliothek Berlin). Cochlaeus nennt die Hussiten eine barbara secta. Enders III 187, ferner Kolde: Luther und der Reichstag zu Worms 2, 28.

jemand verabscheuen als vom Teufel besessen", sagt Luther einmal in einer Predigt[1]). Es hat auch an litterarischen Schmähschriften gegen die Böhmen nicht gefehlt, Hieronymus Dungersheim schrieb ein kurzes Büchlein und ein umfangreiches Buch gegen sie[2]), Jacob Ziegler 1512 seine libri quinque adversus Waldenses [d. h. die Böhmen], ein Buch „so gross wie des Tacitus Geschichtswerk[3])" — um nur diese zu nennen.

Diesen Stand der Dinge muss man sich gegenwärtig halten, um die Bemühungen der Gegner, Luther auf hussitischen Boden hinüberzutreiben, die Entrüstung, welche seine böhmischen Neigungen hervorriefen, und auf der anderen Seite die Grösse des Lutherschen Standpunktes auch dem Vorwurfe der Ketzerei gegenüber zu verstehen.

Andererseits war doch immerhin ein äusserer Friedenszustand zwischen Rom und den Böhmen vorhanden. Und wenn auch rechtlich verdammt, hatte der Hussitismus auch auf deutschem Boden seine geheimen Anhänger, hussitische Propaganda war, namentlich am Mittelrhein und in Franken thätig gewesen[4]).

---

1) W. IV 614. cf. den von Kolde: Augustinerkongr. S. 262 Anmerkung 3 angemerkten Zusatz: Hussita Apostata zu dem Namen des Joh. Lang in der Erfurter Matrikel.

2) Titel bei Enders II 165 Anm. 3.

3) s. s. Brief an Pirkheimer 24. Nov. 1511 bei Heumann documenta litteraria 137 cf. auch den tractatus contra perfidiam aliquorum Bohemorum 1485. Zieglers Buch lag mir in einem Exemplar der Münchener Hof- und Staatsbibliothek vor. Ueber Ziegler s. Forschungen zur Kultur- u. Litteraturgeschichte Bayerns hg. von Reinhardstöttner IV, V 1896ff. und Ergänzungen dazu von Kolde in: Beiträge zur bayr. Kirchengeschichte III S. 52ff., 239ff. Ueber die rege Pressthätigkeit der Brüderunität, die der Abwehr der mannigfachen Angriffe diente, s. Cröger: Geschichte der Brüderkirche 1865 I 118 u. besonders Gindely: Geschichte der böhmischen Brüder I 124. Darnach ist das Verhältnis der Römischen und Utraquistischen Drucke gegenüber denen der Brüderunität in den Jahren 1500 bis 1510, 1 : 5.

4) cf. die Schriften von H. Haupt: Hussit. Propaganda in Histor. Taschenbuch 1888 S. 235ff. Zeugnisse aus dem Beginn der Reformation s. ebda. S. 295 ferner: Religiöse Sekten in Franken 1882 S. 31ff. und: Beiträge zur Reformationsgeschichte der Stadt Worms 1897. Einleitung. s. dort auch weitere Litterratur und Höfler: fontes rerum Austriacarum Scriptores II 1. S. XXIXff. v. Bezold: Zur Geschichte des Husitentums 1874.

War der Hussitismus vor allem Laienbewegung, das erste eruptive Geltendmachen der Laienkultur, die ihrerseits klerikale Reservate beanspruchte und so letztlich zu einer Revolution auf wirtschaftlichem und sozialem Gebiete führte, so begreift sich gerade aus diesem Charakter der Bewegung, dass sie ihre Spuren auf deutschem Boden zurückliess. Sie wurde, und nicht in allzu bescheidenstem Masse, Moment der wirtschaftlichen Umwälzung, die sich dort vorbereitete, und der Gedanken über Ideale einer Güterverteilung, die in den Köpfen zu spuken begannen, und hat den Hass gegen den Klerus schüren helfen[1]). Und wo man sich durch hussitische Reminiscenzen nicht in oppositionelle Bahnen treiben liess, da wusste man wenigstens darum, und wo man weiss, pflegt man sich Gedanken zu machen. Luther redet von dem „mummeln von Johan Husz an vielen ortten deutsches landts“[2]). Namentlich an den Pflegestätten der Bildung werden politische Ereignisse nicht vergessen, und „Erfordia Praga,“ immerhin durch den Namen an den Herd der böhmischen Häresie erinnernd[3]), war wohl nicht die einzige Universität, an welcher man von Huss sprach, und das Erfurter Kloster wohl nicht das einzige, welches Bücher von Huss in seiner Bibliothek bewahrte. — Das muss man sich vergegenwärtigen, um ganz zu verstehen, wie Luther jenes Nebeneinander von Rom und Böhmen beurteilt, und wie seine Sympathie mit den Böhmen entstehen und sich zur Eins-Erklärung mit ihnen steigern kann. Das Milieu ist hier Luther entgegengekommen, er sagt selbst einmal: „es ist imer die rede bey ehrlichen leuten blieben, das Hus sey gewalt und unrecht geschehen[4])“ und nennt die Fama, dass man Huss durch falsche Richter verdammt habe,

1) Darin liegt m. E. der berechtigte Kern der Gedanken Kellers. Der Hussitismus hat nach Deutschland hinübergereicht, unrichtig ist nur, die immerhin spärlichen und unsicheren Spuren zu systematischer Einheit zusammenschliessen zu wollen. Murner a. a. O. Bl. Aiiij. würdigt den Hussitismus unter dem oben im Text angegebenen Gesichtspunkte.

2) W. VI 591.

3) cf. Köstlin I 52. Kolde: Das religiöse Leben in Erfurt beim Ausgange des M. A. 1898 S. 43 Anm. 22.

4) Vorrede zu den „4 christlichen Briefen so Joh. Huss zu Costenz an die Behmen geschrieben“ 1536 [Fr.] bez. 1537 [Fr.].

robustissima, sodass sie kein Papst und keine hohe Schule aus dem Wege schaffen könne[1]). Freilich, der leitende und treibende Führer in der ganzen Entwicklung seines Verhältnisses zu Huss ist er selbst gewesen. Mochten die Verhältnisse ihm entgegenkommen, und mochten die Gegner es sein, die der anderen Strömung über Huss folgend den böhmischen Ketzer an ihn heranrückten, ohne persönliche Geistesthat, persönliche Stellungnahme zu dem an ihn Herangebrachten wäre kein Urteil Luthers über die Böhmen entstanden. — Die ersten Nachrichten über Eindrücke, welche Luther von der böhmischen Häresie empfing, führen in seine Studienzeit zu Erfurt. Wie sich in dem oben erwähnten Namen der Universität aussprach, war ein Bewusstsein von geschichtlichen Beziehungen derselben zu der hussitischen Bewegung — deutsche Lehrer und Studenten waren zu Beginn derselben dorthin übergesiedelt[2]) — haften geblieben. Man erfährt auch von einem Dr. Pfennig, welcher böhmisch gesinnt gewesen sein soll. Endlich hat, wie Luther in der Schrift „von den neuen Eckischen Bullen und Lügen“ erzählt, sein „institutor Johann Greffenstein, gelehreten und frumen man“ in seinen Vorlesungen den Studenten gegenüber die Aeusserung gethan, Huss sei „on unterricht, ohn beweyszung on ubirwindung“ hingerichtet worden[3]). Es war eine freie akademische Aeusserung, die aber im Volke und bei den Studenten auf Beifall rechnen konnte[4]), und es wäre falsch, daraus Hussitismus des Grefenstein oder gar der Universität schliessen zu wollen. Auch in dem Lutherschen Freundeskreis waren böhmische Neigungen nicht vertreten. Der junge Student wird kaum weiter über jene Aeusserung und das, was man sonst in Erfurt von Huss sprach, nachgedacht haben, erst die spätere Zeit, da er intensivstes Interesse an Huss hatte, liess sie in seinem Bewusstsein lebendig werden. Was ihn ins Kloster hineintrieb,

1) W. VI 185.

2) s. Köstlin I 53, Kolde a. a. O. cf. auch Murner a. a. O. Es mag damit zusammenhängen, dass circiter 10 tomi tantum de Basiliensi et Constantiensi [scil. Concilio] sich in Erfurt befanden, wie Flacius an Nidbruck 1554 melden konnte. (J. G. Pr. Ö. 1898 S. 101). Wohl kaum hat Luther sie gesehen oder gar gelesen.

3) cf. W. VI 591.

4) s. oben.

hatte mit Zweifeln an der Universalität seiner Kirche nichts zu thun, und auch im Kloster war es der Gedanke an sein Heil, der ihn quälte. Und da er einst „auff der Librarey inn ein buch fiel, da Johannis Huss Sermones auffgezeichnet und drinne geschrieben stunden[1])“, lockte ihn die Neugier „in des Ertzketzers Schriften“ hineinzuschauen; er will darin so viel gefunden haben, dass er sich entsetzte, warum doch solcher Mann verbrannt wäre, der so christlich und gewaltig die Schrift habe führen können. — Man wird billig fragen dürfen, ob hier nicht die Erfahrung späterer Jahre mitspricht[2]); jedenfalls wird das richtig sein, dass er in Respekt vor dem kirchlichem Verdammungsurteil das Buch zuschlug und den Ketzer vergass; ob er es blutenden Herzens that, sich tröstend mit dem Gedanken, dass Huss vielleicht solches, ehe er Ketzer geworden sei, geschrieben habe, wäre wiederum zu fragen. Viel besser scheint Luthers damaliges Urteil über Huss eingeschlossen zu sein in seiner Erzählung, da er noch wäre zu Erfurt im Kloster gewesen, hätte er einmal zu D. Staupitz gesprochen: „Ei, lieber Herr Doktor, unser Herr Gott gehet ja so gräulich mit den Leuten um, wer kann ihm dienen, wenn er also um sich schläget? Wie wir das noch an unseren Widersachern sehen, deren er gar viel erschrecklich gestraft und weggeräumt hat, die sich zu unser Zeit wider die Lehre des Evangelii aufgelehnet haben[3])“. — Da Luther in der genannten Schrift sie kurz vorher erwähnt, wird auch die Erzählung von den beiden Vikaren Proles und Zacharias „die ich von Dr. Staupitz selbs gehöret habe,“ in die Klosterzeit zu Erfurt fallen. Köstlin[4]) macht darauf aufmerksam, dass des Zachariä Grabmal im Kloster die Veranlassung gegeben haben könnte[5]). Proles habe im Gothaer Kloster[6]) ein Gemälde seines Vorgängers gesehen, „der

1) s. Nachwort zu den 4 christlichen Briefen etc s. oben [Fr.] und Köstlin I 87.

2) Luther sagt selbst: „denn ich des Costentzers Conzilii geschicht noch nicht wusste“ ebda.

3) cf. Förstemann-Bindseil I 169.

4) I 87.

5) Luther sagt selbst: Erphordiae sepultus est.

6) so in den Tischreden. W. VI 590 heisst es nur: „in unserm einen Closter“.

hat gemalet an seinem paret eine Rose"; da habe er ausgerufen: „behutte mich gott, dass ich diese rose nicht trage." Denn ungerechter Weise habe Zachariä den Huss überwunden durch Fälschung einer Bibelstelle, die man in Huss eigene Bibel habe schreiben und durch welche man ihn dann habe überführen lassen; dafür habe er die päpstliche Rose bekommen[1]). — Auch hieran hat Luther erst später sich erinnert, als durch Eck das Constanzer Konzil in seinen Gesichtskreis gerückt war[2]), und erst später ist ihm Dr. Zacharias Typus der Fälscherei geworden[3]). Wohl lediglich referierend, ohne für Huss Sympathien erwecken zu wollen, hat Staupitz Luthern die Erzählung mitgeteilt, gerade so wie Proles trotz jener Aeusserung über Huss keine hussitischen Neigungen hatte[4]). Jedenfalls ist Luther dadurch nicht von seinem streng kirchlichen Standpunkt abgebracht worden.

Seine frühesten Aeusserungen spiegeln in dieser Sache den getreuen Sohn der römischen Kirche. In seinen Vorlesungen über die Psalmen 1513—1516[5]) hat er wiederholt Veranlassung genommen, von den Böhmen zu sprechen, er rangiert sie in die gleiche Reihe mit den Ketzern, nur dass es ihn besonders bitter berührt, dass die böhmischen Ketzer der Deutschen Nachbarn sind. Er bespricht z. B. das Psalmwort: Schaffe in mir, Gott, ein reines Herz, und meint, es sei bedeutungsvoll, dass um Besserung des Herzens gebeten werde, weil dort der Sitz der superbia sei; man könne wohl leicht äusserlich sündlos sein, aber die Herzensbefleckung verunreinige dann um so mehr. „So waren ohne Zweifel gewisse

---

1) Bindseil: colloquia III 153. Förstemann-Bindseil IV 390. Kolde: Augustinerkongregation 52f.

2) W. VI 590.

3) cf. Enders II Nr. 314. Dieser Brief fällt vor die Abfassung der Schrift gegen Eck. Also war die Wiedergabe jener Erzählung Niederschrift von Gedanken, die Luther schon vor Erscheinen des Eckschen Büchleins beschäftigten (natürlich erst nach der Leipziger Disputation).

4) s. Kolde a. a. O. 162.

5) v. Zezschwitz: Die Katechismen der böhmischen Brüder S. 214 setzt die ersten Aeusserungen Luthers über die Böhmen viel zu spät an. Auch Gindely: Quellen zur Geschichte der böhmischen Brüder. Wien 1559 S. 11ff. geht über das im Text Erwähnte hinweg.

Häretiker, die sehr keusch lebten. Und heute die Böhmen, unsere Nachbarn, die in allen Dingen der Reinheit fast uns übertreffen[1]), mit Ausnahme des Herzens, welches Hochmut befleckt, und das ist des Teufels Lieblingsspeise[2]). Gewiss ist beachtenswert, dass Luther die böhmische Sittenstrenge lobt[3]), aber die äussere Tugendhaftigkeit wird auch an den übrigen Ketzern gelobt. Der Vorwurf der superbia ist das Entscheidende, und der trifft auch die Böhmen. „Während die Stolzen in ihrem Hochmut (superbia) uns Schwache verspotten, verspotten sie in Wahrheit sich selbst (sofern sie nämlich vom Teufel irre geleitet sind).“ „O dass doch die Ketzer das bedächten, unsere Pigharden, unsere Nachbarn!“ so sagt er bei Auslegung von Psalm 59[4]). Zu Psalm 119 bemerkt er: „So giebt es auch jetzt stolze (superbi) und allzu heilige Ketzer, die allzu viel auf ihre Verdienste hoffen, mehr als auf Gottes Wort. Christus wollte nicht nur unter die Uebelthäter gerechnet werden, sondern auch sterben und gekreuzigt werden, und nun will ein Pigharde allein unter die Gerechten gerechnet und für heilig gehalten werden! er will also mehr sein als Christus!“[5]). — Hier erfährt man den speziellen Lehrpunkt, gegen welchen der Vorwurf der superbia sich richtet, gegen die Forderung der sittlichen Gutbeschaffenheit der Priester, wie sie die Böhmen erhoben, und nun weiss man, dass die „Ketzer,“ mit welchen Luther jene in gleiche

1) cf. über die böhmische Kirchenzucht: Goll: Quellen u. Untersuchungen zur Geschichte der böhmischen Brüder I 12.

2) cf. W. III 292. cf. Dieckhoff: Luthers Stellung zur Kirche vor dem Ablassstreit 1883 S. 46f.

3) Es geschah dies übrigens auch anderwärts. cf. Gindely: „Ueber die dogmatischen Ansichten der böhmisch-mährischen Brüder“; in: Sitzungsberichte der kaiserl. Akad. der Wissenschaft in Wien. Phil.-hist. Klasse Bd. XIII 1854 S. 349.

4) W. III 334.

5) W. IV 361. Derselbe Gedanke ist von Luther wiederholt in der Auslegung des 109. (110.) Psalms: „Aber Christi ware brüder thund im gleichförmig, . . . diese tund nit wie die Bickarden aus Böhem, die geistlichen guten und ellende Kätzer, die da von den bösen Christen fliehen und zu in selbs in winkel kriechen. O ir gotslästerer und Christiverräter, wenn Christus gethon hat als ihr thund, wer wäre ymme sälig worden? Er entläret sich sein gotheit . . . und will sein bey sündern.“ W. I 697.

Linie setzt, die Donatisten vor allem sind, deren Charakteristikum für Luther das Postulat der sittlichen Heiligkeit der Gläubigen ist[1]) und dass sein historisches Urteil über die „Reinheit" der Böhmen von jenem Lehrpunkt aus gefasst ist[2]). Von seinem Sündenbewusstsein aus — vergl. die mystisch gefärbte Herabziehung Christi unter die Sünder — hat Luther den Hussitismus verworfen, es ist interessant zu beobachten, dass an jenem Punkte die überlieferte Beurteilung der Böhmen für ihn aktuell wird; denn mit genialer Intuition hat er den dogmengeschichtlichen Kernpunkt der böhmischen Bewegung damit getroffen. Aus dem Widerspruch der Thatsachen mit den Idealen, die der Klerus aufstellte, sind die mittelalterlichen Reformbewegungen entstanden, darum greifen sie nahezu alle zu der Forderung des vollkommenen Lebens[3]).

Gewiss hat Luther damals noch weitere Differenzpunkte gekannt, er weiss, dass man über die Sakramente[4]) und den Primat der römischen Kirche streitet, aber darüber referiert er nur nebenbei, ein Beweis, dass sein religiöses Interesse — denn dieses haftete damals allein an der Sünden- bez. Gnadenlehre — der Massstab seiner geschichtlichen Beurteilung ist. Daher stehen auch selbst jene referierenden Bemerkungen in einem Zusammenhange, der

---

1) Ich verweise auf Teil II cf. aber schon W. II 632 das Nebeneinander von Donatistae et Pighardi.

2) cf. über denselben K. Müller a. a. O. § 190 und J. Müller R. E. ^{3}III 447 ff. Dungersheim (1. Schrift Blatt C) bemerkt: dignitas enim morum sacerdotis etsi eidem necessaria sit et aliis exemplaris, orationesque ipsius pro se et aliis ex hac parte amplius reddant exaudibiles, tamen ad confectionem seu consecrationem eucharistiae nec dignitas illa facit nec indignitas eam impedit.

3) cf. Harnack: D. G. III^3 408 ff.

4) Das wird auf die böhmischen Ansichten über die Verschiedenheit der einzelnen Sakramente gehen s. Monumenta Germaniae pädag. IV 75; cf. auch Dungersheim confutatio, wo die Böhmen — D. citiert ihre Sätze — die Sakramente verschieden abstufen; ferner Gindely: Ueber die dogm. Ansichten etc. S. 371. Offenbar hat man den Vorwurf, den man den Waldensern machte bez. der Sakramentsverwaltung auf die Böhmen übertragen. (s. J. Th. Z. 1898 S. 21 aus Döllingers Nachlass).

letztlich wiederum auf den Vorwurf der superbia hinausläuft[1]). In einer Predigt auf Petri Kettenfeier 1516 sagt er: mag man sich noch so sehr grosser Erleuchtungen und wunderbarer Werke rühmen, wie unsere Piccarden und andere Schismatiker, das gilt nichts dem gegenüber, dass man sich von der Einheit und Ordnung der Kirche trennt[2]).

Man sieht, die Ketzerei der Böhmen steht Luther fest. „Die Böhmen haben die ganze römische Kirche verdammt und halten Alles, was man an Gehorsam ihr thut, für Sünde“ sagt er einmal[3]). Ein klares Bewusstsein der böhmischen Parteiunterschiede hat Luther noch nicht besessen, die Böhmen waren ihm allesamt qua solche Ketzer[4]). Es lässt sich nicht absehen, dass er unter den Piccarden speziell die Brüderunität verstand, wie es in Böhmen Sitte war[5]), ihm wechseln die Begriffe Bohemi und Picardi ohne Unterschied ab. —

Und doch hat Luther einmal, auch in der Psalmenvorlesung, einen Ausspruch gethan, der ahnen lässt, dass eine neue Beurteilung der Böhmen möglich werden konnte. Er knüpft an ein Psalmwort eine klare Erläuterung des kirchlichen Traditionsbegriffes als Entwicklungsprinzipes. Implicite, so sagt er, ist von Anfang an die volle Wahrheit in der Kirche vorhanden, aber nicht explicite; sie ist verhüllt und wird erst in einer Stufenfolge von Entwicklungen offenbart, sodass die Kirche von einer Wahrheit zur anderen fortschreitet[6]). Nun aber pflegen die Menschen am

---

1) cf. W. IV 345. bes. Zeile 5 und 17.

2) W. I 69.

3) W. IV 77.

4) Anders Cihula nach Lösche a. a. O.

5) cf. Palacky a. a. O. V2 220. Bez. der zeitgenössischen Erklärung des Namens Pikarde (thatsächlich = Begharde) cf. Johann Slechta an Erasmus 10. Oktober 1519 (Er. Briefe ed. Clericus S. 464): hi denominationem a quodam transfuga eiusdem gentis acceperunt, qui huc veniens ante annos 97 eo tempore quo Joannes Zizka homo sacrilegus et sceleratus bellum hic ecclesiasticis et omni clero indixerat, et bona eorum diripienda invaserat, ei adiunctus infecit imprimis ipsum ducem sceleris pestiferis doctrinis. cf. ferner zu dem Namen Goll a. a. O. 9.

6) W. IV 345.

Aeusseren zu haften, wollen nur das, was sie explicite an Wahrheit besitzen, gelten lassen und sträuben sich daher gegen neue Wahrheiten, weil sie dieselben nicht als Manifestationen der Entwicklung eines ihrem Wahrheitsbesitz immanenten (implicite) Prinzipes anzuerkennen vermögen. So haben es die Böhmen gemacht; sie sind Ketzer, weil sie auf altem Standpunkt stehen geblieben sind, nicht fortschreitend mit der Entwicklung der Wahrheit. Vom Traditionsprinzip aus musste Luther so urteilen. Aber wie nun, wenn dieses fiel? Wenn er nun selbst zurückgriff auf die früheste Wahrheitsstufe explicite[1])? Standen dann die Böhmen dieser nicht näher als die Kirche mit ihren jüngeren und jüngsten „veritates[2])"? — Und enthielt denn die Rangierung der Böhmen innerhalb der Auswicklung[3]) der Wahrheit nicht die Anerkennung von Wahrheitsmomenten bei ihnen? Er bezeichnet die Sakramentslehre und die Stellung zum römischen Primat als antiquiert bei den Böhmen, wie, wenn er nun selbst an den hier eingenommenen Positionen Roms rüttelte, musste er dann nicht mit den Böhmen sympathisieren? So ahnt man die künftige Entwicklung; obwohl er es selbst nicht gemerkt hat, wird die Starrheit des Ketzerbegriffes den Böhmen gegenüber durchlöchert.

Nicht Luther selbst hat die erste Annäherung an die Böhmen gesucht, seine Gegner waren ihn mit den Ketzern in Verbindung zu bringen bemüht. Tetzel ist der erste gewesen[4]). In seiner „Vorlegung wyder einen Sermon von ablas und gnade[5])" stellte er Huss und Wiclif als Ketzertypen hin: insbesondere hätten sie die Satisfaktion und die „sakramentierliche Beichte" geleugnet, in seinem 13ten Artikel[6]) stimme Luther mit ihnen überein. Die Absicht Tetzels leuchtete ein: Luther in den Verdacht böhmischer Häresie zu bringen und dadurch selbst zum Ketzer zu stempeln. Es ist ihm nicht gelungen; wie die ganze Tetzelsche Affäre in

1) Die für ihn dann gleichzeitig das implicite umschloss.

2) Luther nennt die immaculata conceptio solche nova veritas.

3) denn das ist hier die Entwicklung.

4) Also nicht Eck, wie man gewöhnlich annimmt.

5) [Fr.] s. Kapp: Sammlung etc. 319. Körner: Joh. Tetzel 106.

6) s. W. I 245.

Miskredit kam, so drang auch jener Vorwurf nicht durch. Auch des Prierias Vorwurf[1]), Luther wolle wohl nach Böhmen ziehen und ein neues Schisma hervorrufen, hatte keine weitere Wirkung. Luther selbst hat sich dadurch nicht anfechten lassen, seine Bemerkung, dass die Böhmen alle Sakramente gelten lassen[2]), ist gegen Eck gerichtet und will nicht als Sympathiebeweis verstanden werden, er wusste sich von böhmischer Ketzerei völlig frei, indem er jede Beziehung zu den Böhmen ablehnt[3]). Nach wie vor sind ihm die Pikarden „unglückselige Ketzer," ja Typus der Ketzerei[4]), nur verschiebt sich entsprechend der Neigung des religiösen Interesses der Ansatzpunkt seiner Polemik. Charakteristisch für die Böhmen ist ihm jetzt ihre Verwerfung des Fegfeuers[5]) oder der Heiligenverehrung[6]). — Es scheint, als habe Luther in der damaligen Zeit erstmalig litterarische Produkte der Böhmen in Händen gehabt. In der lateinischen Erklärung der 10 Gebote sagt er bei Besprechung des ersten Gebotes, die Böhmen rühmten sich als wenn sie allein den einen Gott verehrten und „überschwemmen uns mit einem Haufen von Schriftstellen, in denen sie verbieten mehr als den einen Gott anzubeten, als wenn wir das je gehindert hätten!" Und auch die Stelle in den Resolutionen, da er angiebt, die Pikarden behaupteten zu der Zeit der Apostel habe es kein Fegfeuer gegeben[7]), dürfte kaum aus mündlicher Ueberlieferung geflossen sein. Wird sich die von Luther benutzte Schrift eruieren lassen? Der Versuch wenigstens sei gemacht. Huss' Schriften müssen ausscheiden, so gern man auch zunächst an seine „Auslegung der 10 Gebote" denken möchte; nicht nur, weil spätere Aeusserungen Luthers beweisen, dass er damals noch nichts von Huss kannte, sondern insbesondere, weil Luther an der zweitgenannten Stelle den Ketzer als haereticus vix quinquaginta

---

1) W. II 51.
2) W. I 312. Dieselbe ist richtig. cf. Goll a. a. O. II 75ff.
3) cf. W. I 425, 555.
4) W. I 425, 286, 312, 506.
5) W. I 292, 555f.
6) W. I 426.
7) W. I 555f. Diese Stelle bespricht Catharinus in seiner zweiten Schrift gegen Luther Bl. 102.

annos nuper natus bezeichnet. Das passt für Huss nicht[1]), es stimmt aber vortrefflich zu dem Alter der Brüderunität, die sich 1467 — Luther schreibt 1518, da kämen 51 Jahre heraus — konstituierte[2]). Somit wird die Schrift in den Kreisen dieser zu suchen sein[3]). Dann aber wird man die Stelle heranziehen dürfen aus Luthers Schrift „Verklärung etlicher Artikel in dem Sermon von dem h. Sakrament" 1520, an welcher Luther von einem Buch der Pikarden, d. h. jetzt für ihn: Brüderunität[4]), das er gesehen, spricht[5]). Es hindert nichts, dieses Buch mit dem zu identifizieren, aus welchem die obigen Aeusserungen stammen sollen. Dann aber muss es eine Schrift gewesen sein, in welcher die alleinige Anbetung Gottes als schriftgemäss erwiesen wurde mit Polemik gegen Heiligenkult, die Apostolicität der Fegfeuerlehre und die Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl geleugnet war und „noch ettlich mehr ketzer stück" sich fanden. Zezschwitz in seinem Buche „die Katechismen der Waldenser und böhmischen Brüder[6]) glaubte das in Luthers „Erklärung etlicher Artikel" erwähnte pighardische Buch wiedergefunden zu haben in dem tractatus cujusdam (ut putant) Boëmi . . . in utraque lingua adversus tyrannidem Romanae curiae, von welchem Luther in einem Briefe an Johann Lang vom 18. Dezember 1519 spricht[7]). Aber abgesehen davon, dass bei dieser Annahme eine besondere Quelle für die dem Jahre 1518 zugehörigen Notizen gesucht werden müsste, will sich die sehr unbestimmt gehaltene Aeusserung in dem Briefe an Lang nicht mit der bestimmt ausgesprochenen Er-

---

1) Wenn Luther von der hussitischen Bewegung spricht, sagt er, Bohemi nondum centum annorum cf. W. II 280.

2) s. R. E.³ III 450.

3) Dass es sich nicht um eine utraquistische Schrift handeln kann, folgt auch daraus, dass die Utraquisten die Fürbitte der Heiligen anerkennen und den Gläubigen empfehlen. (cf. Czerwenka: Geschichte der ev. Kirche in Böhmen II 141).

4) s. unten.

5) W. VI 80.

6) Erlangen 1863 S. 213f.

7) Enders II 281.

klärung, dass es sich um ein pighardisches[1]) Buch handle, von dessen Lehrinhalt Luther sogar etwas anzugeben weiss, vertragen. Auch die Conclusiones Bighardorum[2]) oder selbst die sog. Kinderfragen[3]), Bücher, die Luther damals schon gekannt haben könnte, wenn er auch später erst sich über sie äusserte, können nicht in Betracht kommen, weil in ihnen die Charakteristika sich nicht finden, die das zu suchende Buch nach Obigem haben muss. Vortrefflich aber würde die sogenannte Excusatio Fratrum Waldensium contra binas literas Doctoris Augustini datas ad Regem 1508[4]) passen. Hier nämlich wird gegen den Heiligenkult scharf polemisiert, schärfstens hervorgehoben, dass man nur Gott allein anbeten dürfe und durch eine Fülle von Bibelstellen dafür Beweis geführt[5]). Von dem Fegfeuer heisst es: scriptura sacra non dat de hoc testimonium, de quo primitiva ecclesia nihil scivit neque sequaces per longum tempus[6]) — zweimal[7]) wird ausführlich die bekannte Abendmahlslehre der Brüder vorgetragen und deutlich das betont, was Luther an der genannten Stelle als häretisch bezeichnet, Christus non est hic [im Abendmahle] cum corpore naturali, mansione existenter et corporaliter, cum suo substantiali assumpto corpore, quocum sedet nunc ad dexteram dei, non potest multiplicari, u. a. Endlich war über die Existenz der Seele nach

1) In dem Briefe an Lang spricht er allgemein von „Boemi"; damals wusste er aber um die Parteiunterschiede.

2) so ist zu lesen, nicht Bohemorum (Mon. Germ. paed. IV 31), wie mir Herr Dr. Müller, dem ich auch die Prüfung derselben an den oben von mir aufgestellten Kriterien verdanke, gütigst mitteilte. Für die Möglichkeit der Kenntnis derselben durch Luther s. Mon. Germ. paed. S. 31 ff.

3) Diese erwähnt Luther ja erst 1523, aber Blahoslav (bei Müller a. a. O. 3) dürfte doch Recht haben, dass sie möglicherweise früher Luther vorlagen. cf. auch Zezschwitz a. a. O. 214.

4) s. über dieselbe Gindely: Geschichte der böhmischen Brüder I 130 ff. Den Hinweis auf dieselbe verdanke ich Herrn Dr. Müller in Gnadenfeld.

5) cf. Freher: rerum Bohemicarum collectio Hanoviae 1602 pag. 254. Die Bibelsprüche laufen sämtlich darauf hinaus, dass Gott allein Anbetung gebühre.

6) ebda. pag. 255.

7) pag. 251 f. und 259 ff.

dem Tode, die constitutiones humanae, die Jungfrau Maria in einer Weise gesprochen, die Luthers Urteil über „ettlich Ketzerei mehr“ begreiflich erscheinen lässt[1]). —

Mit den Resolutionen zu seinen Ablassthesen beginnt eine Verschiebung des Verhältnisses Luthers zu den Böhmen. Sie ist bedingt dadurch, dass Luther unter dem tieferen Eindringen in die kirchlichen Schäden und unter dem wachsenden Widerspruch, den sein Tadel, dessen Berechtigung er für selbstverständlich gehalten hatte, erfuhr, leise anfängt, nicht mehr nur die ihre Aufgabe falsch erfassenden Diener der Kirche, sondern diese selbst verantwortlich zu machen. Unter diesen Bedingungen beginnt Luther allmählich Verständnis für die Böhmen zu gewinnen; zunächst freilich derart, dass er gleichsam die Eifersucht der Kirche wachzurufen sucht, indem er ihr vorhält, dass sie den Böhmen Anlass zu Tadelungen biete. Bleibt er damit noch auf Seite der Kirche, so ist doch unverkennbar, dass nur ein kleiner Schritt von hier hinüberführte zur Anerkennung böhmischer Lehren. Dann aber musste auch ihre Einrechnung unter die „Ketzer“ fallen, die zunächst noch festgehalten und inhaltlich dahin vermehrt wird, dass zu den genannten Punkten nur an der Vernunft normierte Schriftinterpretation kommt[2]) — wohl ein Schluss, den Luther aus der Art des biblischen Beweismaterials der Böhmen für ihre Ablehnung der Heiligenverehrung[3]) gezogen hatte.

Mit Bezug auf die Lobpreisungen der Ablassgnaden in der Instructio summaria äussert er: „Mich schmerzt es, dass nun auch unseren ketzerischen Nachbarn, den Pikarden, Gelegenheit

---

1) Man muss auch beachten, dass diese Worte „etlich Ketzerei mehr“ an einer Stelle stehen, wo Luther nur über das Abendmahl spricht (W. VI 80), sodass er jedenfalls die Verwerfung der Heiligenverehrung und des Fegfeuers zu denselben rechnete. Gedruckt war jene Excusatio in dem obengenannten Werke Zieglers Leipzig bei Melchior Lother 1512. Dieser Druckort und die Bedeutung Zieglers (s. darüber Kolde a. a. O.) machen es sehr möglich, dass Luther die Excusatio kannte.

2) W. I 696.

3) s. oben.

geworden ist, mit Grund — also alle anderen Beschuldigungen hält er noch für unbegründet — die römische Kirche anzuklagen, wenn sie hören, dass solches in ihr gelehrt wird[1]). Und als er sich scharf ausspricht gegen die kirchliche Strafpraxis des Verbrennens der Ketzer an Stelle sachlicher Ueberwindung, fügt er bei: Und diese Gedanken erwähne ich deshalb, damit nicht die Pikarden, unsere Nachbarn, die Ketzer, das unglückselige Volk[2]), das seine Freude hat an römischem Schmutz wie der Pharisäer über den Zöllner, aber kein Mitgefühl, damit sie nicht glauben, wir wüssten nicht um unsere Fehler und Flecken, und allzusehr über unser Elend triumphieren, wenn wir uns den Anschein des Verschweigens und Billigens geben“[3]). — Von welcher Seite aus nun jener Appell an das Ehrgefühl der Kirche sich in Anerkennung der Böhmen umwandeln würde, schimmert durch in einer Aeusserung Luthers, die seine seit den Resolutionen veränderte Position gleichsam auf ein Prinzip bringt, deren letzte Konsequenzen den römischen Kirchenbegriff stürzten. In der Erörterung über den thesaurus indulgentiarum sagt er, weder durch Schrift- noch Vernunftgründe könne eine derartige Lehre approbiert werden, sondern lediglich durch Kirchenautorität. Das aber heisse die Kirche dem Spott der Ketzer preisgeben. „Denn was kümmert diejenigen, welche der römischen Kirche nicht folgen, wie die Ketzer, die Pigharden, eine Kirchenentscheidung? Wenn sie nun mit Vernunftgründen oder sonstiger Autorität kommen, wie will sich die Kirche wehren[4])?“ — Offenbar wird hier die „Kirche“ auf eine breitere Basis gestellt, als es die römische Kirche von ihren Prinzipien aus vertragen konnte. Letztere dekretierte, ohne sich um die Häretiker zu bekümmern; Luther hingegen mit seinem Wunsche nach Argumentation, die auch für die Ketzer gilt, bringt die Kirche in ein Rücksichtsverhältnis zu denselben. Damit aber beginnt die Hierarchie, deren Macht in ihrem rücksichtslos geltend gemachten Willen liegt, erschüttert

1) W. I 589. Nic. Paulus: Joh. Tetzel S. 92 Anm. 2.

2) W. I 696 sagt Luther: „das ellend erbärmklich volk“; es liegt also kein Ausdruck des Mitleids vor.

3) W. I 625.

4) W. I 608.

zu werden, es löst sich von ihr ab eine — zunächst für Luther noch nicht definierbare — Gemeinschaft, die auf allgemein anerkannte Autoritäten — zu denen Luther auch die Schrift rechnet — gegründet ist. Prinzipiell aber war damit Raum gewonnen für Einbeziehung der „Ketzer" in die neue Gemeinschaft; denn von dem, was sie zu Ketzern stempelte, war mit den Satzungen, die Rom von sich aus aufgestellt hatte, das Meiste gefallen. Jetzt war der Punkt erreicht, wo Thatsache werden konnte, was oben als eventuelle Möglichkeit erschien. Vom neuen Kirchenbegriff aus musste sich die Anerkennung der Böhmen durch Luther vollziehen: in Leipzig hat sie sich vollzogen.

Bekanntlich liess Eck, nachdem er schon vorher versteckte Anspielungen auf die Verwandtschaft Lutherscher Gedanken mit hussitischer Ketzerei gemacht hatte[1]), in der Leipziger Disputation die Gelegenheit sich nicht entgehen, bei dem Streite um den päpstlichen Primat Luthers Position in Verbindung mit der böhmischen Häresie, wie sie zu Constanz verdammt war, zu bringen. Er nahm damit die von Tetzel und Prierias versuchte Machination in umfassenderer und raffinierterer Weise auf. Zunächst zählt er einige zu Constanz verdammte Sätze auf, bittet Luther gleichsam um Verzeihung, dass er die Ketzer in die Disputation einführe, um dann aber eine verzweifelte Aehnlichkeit der Lutherschen Behauptungen mit den Böhmen zu konstatieren[2]). Luther hat die Beleidigung, welche in Ecks Worten für ihn liegen musste, sofern sie ihn bei der gesamten Zuhörerschaft diskreditierte, wohl gefühlt und weist sie entrüstet zurück. Aber unverkennbar ist seine Zurückweisung mehr formell als sachlich. Der strittige Punkt wird verklausuliert und das „Unrecht" der Böhmen herübergespielt ins ethische Gebiet, die Verletzung der Liebe und Einheit des Geistes infolge ihres Schismas. „Auch wenn die Böhmen in der Frage nach dem ius divinum Recht hätten", so, hypothetisch, beginnt er, um alsbald auf die Stellung der Griechen zu jener überzuspringen. Nur zum Schlusse, gleich als wollte er noch einmal seine Orthodoxie dokumentieren, kommt er noch-

1) cf. Gottschick: Z. K. G. VIII 543ff.
2) cf. W. II 275. Enders II 83, 113 EA. 53, 16ff.

mals auf die Böhmen zu sprechen: Wenn das Papsttum iure divino bestände, so wären alle Griechen „böhmische Ketzer“ [1]). — Doch Eck war nicht der Mann, sich durch Worte täuschen zu lassen [2]); er merkte die Schwäche der Lutherschen Argumentation, und so forderte er Luther auf, er möge doch gegen die Böhmen schreiben, wenn er so sehr gegen sie sei. Luther wiederholte zunächst seinen Protest, suchte auszuweichen, erklärte, er habe es nur mit der Stellung der griechischen Kirche zu thun; dann aber brach die nur mühsam aufrecht erhaltene Zurückhaltung, und Luther sprach offen aus: „Unter den Artikeln des Johann Huss oder der Böhmen sind viele sehr christlich und evangelisch, welche die Kirche nicht verdammen kann [3]), wie der: es ist nicht heilsnotwendig zu glauben, dass die römische Kirche anderen überlegen sei“ oder der: „die päpstliche Würde stammt vom Kaiser“. Und jetzt dreht Luther den am Morgen geäusserten Satz [4]) um und sagt: „Wenn die Böhmen Ketzer sind, weil sie den römischen Bischof nicht anerkannt haben, so ist es Eck auch, der die Griechen zu Häretikern macht“ [5]). — So war die nur noch künstliche Einheit, in welcher sich Luther mit der Kirche geglaubt hatte in Beurteilung der Böhmen, gebrochen. Jetzt war von der römischen Kirche mit Bewusstsein eine neue Gemeinschaft abgesprengt — Luther nennt sie die communio sanctorum [6]), — und wenn ein hussitischer Satz dieselbe vertreten hatte, so gehörten damit faktisch die Böhmen mit hinein in diese Gemeinschaft, mochte auch Luther zunächst noch in Nachwirkung

1) W. II 276.

2) magnificarem eum [Lutherum], si facta verbis responderent. W. II 280, 27.

3) das possit ist betont.

4) s. oben.

5) W. II 280.

6) W. II 279 s. auch sub: Apostolikum. Wie dort erwähnt, kennt Huss indirekt auch die epexegetische Fassung der communio sanctorum; er hat seinen Satz: ecclesia est praedestinatorum universitas durch den Artikel des Apostolikums: credo sanctam ecclesiam catholicam gedeckt. cf. Höfler: Geschichtsschreiber der hussitischen Bewegung I 223. Huss ist somit auch Beweis für die kriminelle Bedeutung des Apostolikums.

traditioneller Anschauung sie als Schismatiker beurteilen. Thatsächlich war diese Beurteilung der Separation überwunden mit der Aufstellung des spirituellen Kirchenbegriffs, wie er damals bei Luther sich gebildet hatte[1]). Es war ausserordentlich kühn, einen von der Kirche in aller rechtlichen Form verurteilten Ketzer für „sehr christlich“ und „evangelisch“ zu erklären; er hatte sich dadurch als mit jenem solidarisch bezeichnet, war also in den Augen der Kirche selbst Häretiker[2]). — Luther war sich selbst nicht über alle Konsequenzen seines kühnen, im Affekt gesprochenen Wortes klar. Eck sah wiederum hier schärfer. Auf einem Konzil war Huss verurteilt; wer also den Ketzer auf die Stufe der Christlichkeit erhob, verwarf damit das Konzil, und in den Augen der Kirche war es, man möchte sagen ein handgreiflicheres Vergehen, die Konzilsautorität zu leugnen, als einen Ketzer für christlich zu halten. Gewiss emanzipierte sich die Kurie in praxi von konziliarer Normierung, aber rechtlich angesehen, blieb das Konzil oberste Entscheidungsinstanz, und wer es verwarf, verwarf letztlich die Kirche. Und nun handelte es sich um das Constanzer Konzil! eine Kirchenversammlung, deren Glanz noch in Luthers Zeit hinüberleuchtete. Mochte freilich die Curie selbst um der Souveränetät des Papsttums willen dasselbe desavouieren[3]), in den Augen der Menge war es ungeheuerlich, das „hochheilige“[4]) Konzil anzuzweifeln. Darauf rechnete Eck, und Luther war noch ein zu getreuer Sohn seiner Kirche, um zu replizieren, dass die Curie selbst in der Frage der höchsten kirchlichen Autorität das Constantiense verwerfe. — Scheinbar gleichgültig zieht Eck die Konsequenz aus Luthers Worten: „der verehrenswerte Vater hat gegen das Constanzer Konzil behauptet, einige Artikel des Huss

---

1) s. Kolde: Luthers Stellung etc. S. 45ff. Köstlin: Luthers Lehre von der Kirche 1853 S. 7ff. Inwiefern der spirituelle Kirchenbegriff nicht zu einem rein ideellen sich verflüchtigt, s. bei Gottschick a. a. O.

2) cf. Hinschius: Kirchenrecht V 157.

3) cf. das Laterankonzil und die Pariser Appellation, sowie die Worte, die Luther später von Cajetan gesprochen sein lässt: O est reprobatum illud Concilium. (Förstemann-Bindseil III 264).

4) tam sanctum et laudabile W. II 283.

und Wiclif seien christlich". Entrüstet fiel ihm Luther in die Rede: „es ist nicht wahr, dass ich gegen das Constanzer Konzil gesprochen habe". Gewiss, formell hatte er das nicht, aber die Logik Ecks war zwingend. Und Eck ging weiter: wenn ein Konzil in einigen Artikeln geirrt hat, so kann es auch in mehreren geirrt haben, d. h. die Unfehlbarkeit des Konzils ist unhaltbar[1]). Luther liess sich die Anerkennung dieser Folgerung wiederum abringen, die überkommene Anschauung von der Hoheit der Konzile haftete noch bei ihm fest[2]); so meint er zunächst, jene „christlichen" Artikel seien zu Constanz nicht verdammt, sondern betrüglich in die Akten eingeschoben worden[3]); dann lenkt er ein wenig ein: das Konzil nenne nur einige häretisch, andere irrig, wieder andere blasphemisch oder verwegen[4]), da sei es zum mindesten fraglich, ob die in Rede stehenden in die Kategorie der ersteren gehörten, vielleicht seien sie nur als temerarii gekennzeichnet, und diese Kennzeichnung könne auch der Wahrheit begegnen, wie sie Christus begegnet sei[5]). Die Sophistik dieser Unterscheidung[6]) kennzeichnet deutlich das verzweifelte Bemühen Luthers, die Konzilsautorität zu halten. Doch Eck führt die Quellen und Vernunftgründe[7]) für die Unmöglichkeit einer Unterschiebung falscher Artikel ins Feld und macht geltend, dass selbst wenn die betr. Artikel nur temerarii wären, das doch etwas ganz anderes sei als christianissimi et evangelici. Die Logik war wiederum auf Ecks Seite, ebenso, wenn er immer wieder seine Worte auf die Frage nach der Unfehlbarkeit der Konzilien hinausspielte[8]). Und so gab denn Luther endlich die Erklärung ab: „das behalte ich mir vor — und man muss es

1) W. II 284.

2) cf. das beigefügte pro reverentia concilii W. II 288, 13.

3) W. II 288.

4) ebda. und Enders II 84 W. VI 600.

5) Diesen Vergleich nahm Eck Luther sehr übel: quae comparatio lucis ad Belial? W. II 295.

6) Eck hat dieselbe wohl bemerkt W. II 306.

7) und zwar annehmbare: Hussitae tam diu non reticuissent aliquos articulos esse subditicios.

8) 296 f. cf. Luther: licet nunquam desistat (Eck) me sugillare. W. II 303.

sich vorbehalten, — dass ein Konzil mitunter geirrt hat und irren kann[1]). Eck versäumte nicht zu antworten: „wenn Ihr glaubt, ein rechtmässig versammeltes Konzil irre und habe geirrt, so steht Ihr mir gleich dem Zöllner und Heiden". Luther mochte über sein kühnes Wort erschrocken sein, er bog ein: „vom Konzile ist nicht die Rede, es handelt sich um das ius divinum". Doch weiss er jetzt auch einen sachlichen Rückhalt geltend zu machen: er spielt Konzil gegen Konzil aus, das Nicänum gegen das Costnitzer[2]). Stützt Eck sich auf dieses, so fällt er hinsichtlich des Nicänums demselben Vorwurfe anheim, wie er ihn gegen Luther hinsichtlich des Costnitzer Konzils erhebt; das grössere Recht aber liegt bei Luther, weil jenes ehrwürdiger ist als dieses[3]). Dann lenkte er noch weiter ein und erklärte in Glaubenssachen wenigstens irre Konzil und Kirche nicht[4]). —

Man schloss ab über diesen Punkt. Eck unterliess nicht, in der Behandlung der nun folgenden Fegfeuermaterie Luthers Ansichten als „pikardenfreundlich" zu bezeichnen[5]). Luther wies mit energischer Behauptung der Realität des Purgatoriums kurzer Hand jenen Verdacht ab[6]), hier also ganz auf seinem früheren Standpunkt beharrend. Eck wiederholte noch ein zweites Mal seinen Vorwurf[7]), Luther hielt eine Replik nicht mehr für notwendig. —

Ein letztes Mal zog Eck das Constanzer Konzil in die Debatte bei Erörterung des Ablasswesens; er behauptete, dasselbe habe unter seinen Artikeln auch die Verachtung der Ablässe verdammt[8]):

---

1) ebda.
2) cf. auch sub: Nicänum.
3) W. II 313.
4) W. II 339.
5) W. II 323.
6) ebda. 324.
7) ebda. 335.
8) W. II 345. Wahrscheinlich denkt Eck an die päpstlichen Reformvorschläge bez. des Ablasses, welche einer Geringachtung desselben vorbeugen sollten. cf. Hefele VII 340. Oder denkt er an die Verwerfung des Hussschen Satzes, dass die Ablässe nichts nützen? (ebda. 199). In den amtlichen Akten stand beides nicht, doch kann Eck bei seiner genauen Kenntnis der Konzilsvorgänge (s. unten) darum gewusst haben.

die Folgerung zu ziehen: also ist Luther mit seiner Verachtung derselben ein Gegner des Konzils, überliess er dem Publikum. Aber Luther parierte: „ich habe niemals die Indulgenzen verachtet oder ihre Verachtung gelehrt, ich habe nur gesagt, man könne das Geld besser verwenden, aber prerogativa melioris non est contemptus deterioris“ [1]). Den von Eck geäusserten Gedanken, dass das Konzil selbst seinen Teilnehmern Ablass erteilt habe, überging er klugerweise. Wohl oder übel musste Eck die Luthersche Abwehr gelten lassen; er unterliess aber nicht die Bemerkung, dass Luther in früheren Schriften sich nicht so massvoll geäussert habe [2]). —

Bei dem letzten Verhandlungspunkte, über die Busse, war es jedoch Luther selbst, der das Constantiense heranzog, zu seiner Unterstützung. Indem er, die Streitfrage erweiternd, die Reservationen verwirft, spricht er aus, auch das Konzil habe jene Reservationen verdammt; allzu grossen Wert wolle er freilich darauf nicht legen [3]). —

Ueberblickt man die Leipziger Disputation, so ist der Fortschritt in Luthers Stellung zu den Böhmen evident. Die Persönlichkeit ihres Nationalhelden ist in den Vordergrund gerückt, vom Kirchenbegriff aus ist er ihm nahegekommen, indem er seinen Kirchenbegriff bei ihm wiederzufinden überzeugt war [4]). Mit der Anerkennung des Huss aber fiel die Autorität des Costnitzer Konzils, zugleich aber rückte es damit in Luthers Interesse. —

---

1) ebda. 347 f.

2) ebda 351.

3) W. II 379. Luther denkt an die Reformdekrete der 43. bez. 40. Session. cf. Hefele 324, 350. In allen Reformentwürfen des Konzils spielt die Frage der Reservationen eine Rolle; möglich, dass Luther davon etwas wusste.

4) Wenn Albert (Zeitschrift für histor. Theologie 1873 S. 416 Anm. 192) sagt: „In der Negation des göttlichen Rechtes für das Papsttum stimmte Luther mit Huss überein, durchaus aber noch nicht in der positiven Seite“, so ist das zu zurückhaltend gesagt. Wenn auch erst nach Leipzig Luther sich der vollen Uebereinstimmung mit Huss Kirchenbegriff bewusst war, so liegen deutlichste Ansätze dazu doch schon in Leipzig vor.

Welches sind Luthers Quellen gewesen? Viel hatte Luther offenbar bisher über Huss und das Constanzer Konzil nicht gelesen, erwähnt hat er sie wenigstens nicht. Mehr gelegentliche Notizen oder Aeusserungen der Gegner mögen ihm Kenntnis vermittelt haben; vielleicht mag er auch in jener Zeit „inn den ersten tractetlin“ des Erasmus von Rotterdam, die später noch in seinem Besitz waren, gelesen haben: „Johannes Hus ist exustus non mortuus das ist Johannes Huss ist verbrand und noch nie überwunden“[1]) und seine Gedanken darüber gehabt haben, aber Genaueres war auch das nicht. Er erwähnt in frühester Zeit[2]) — im Magnificat hat er sie später wiederholt — eine erbauliche Geschichte von zwei zum Constanzer Konzile reitenden Cardinälen, denen ein Hirte als Muster der Demut erscheint, weil er weint, dass er Gott noch nie gedankt habe, dass er ihn nicht auch zu einer hässlichen Kröte, sondern zu einem Menschen, der aufrecht gehen könne und Vernunft besitze, gemacht habe. Die Historie dient beide Male erbaulichen Zwecken, lässt jedenfalls keine Studien über die Geschichte des Constanzer Konzils erschliessen, sie stammt aus der Ueberlieferung, vielleicht einem Sammelbuch erbaulicher Histörchen[3]). Die Schriften Dungersheims gegen die Böhmen, die er kannte, und in der Leipziger Disputation wie in Briefen wegen ihrer thörichten Polemik tadelte[4]), berichteten nahezu nichts von Huss und dem Konzile, ebenso das erwähnte pighardische Schriftchen. Es ist eine Verwirrung der historischen Begebenheit, wenn Luther in den Tischreden erzählt, er habe in Augsburg auf den Vorwurf des Kardinals, er sei Gersonist, geantwortet: „ich thät es aus Geheiss und Befehl des Concilii zu Costnitz; denn dasselbe hat sich am Ersten wider den

---

1) Nachwort zu den „7 christlichen Briefen etc. Ausgabe von 1537 durch Jos. Klug Wittenberg. Dasselbe fehlt in der Ausgabe vom 29. Nov. 1536 [Fr.]

2) W. I 446 f. cf. EA. 45, 242 W. VII 567.

3) sie scheint sich angeschlossen zu haben an Ulrich v. Richenthals Notiz vom Einreiten zweier Kardinäle. (ed. Burk S. 23).

4) cf. Enders II Nr. 219 Note 3 und S. 397. W. II 287. Hier ist der Name freilich nicht genannt, aber zweifellos an Dungersheim gedacht.

Papst gelegt und der Päpste wohl drei abgesetzet[1]). Gewusst mag er wohl damals darumb haben, aber sich nicht darüber ausgesprochen; sein Interesse haftete, soweit es sich mit der böhmischen Angelegenheit beschäftigte, an einzelnen böhmischen haeretica, nicht an Huss und dem Konzil, das ihn verdammte.

Hat nun etwa schon die Vorbereitung zur Leipziger Disputation ihn die Konzilsakten studieren lassen? Ihre Lektüre wäre nicht auffallend gewesen, es gab ihrer Drucke mehrere[2]), Eck machte auf den offiziellen Druck sub forma authentica in Leipzig aufmerksam[3]), und in Wittenberg befand sich ein Exemplar derselben[4]). Aber es muss auffallen, dass Luther bei der Klarlegung des Planes der Disputation jener Akten nicht gedenkt; er bringt nur den donatistischen Irrtum der Böhmen wieder zur Sprache[5]). Auch geht aus der ganzen Verhandlung hervor, dass ihm Ecks Wendung auf das Constantiense völlig unerwartet kam[6]), er brauchte Mühe, sich zu fassen. Man bemerkt, dass die Citierung der Konzilsartikel erst am Nachmittage erfolgt, während Eck am Morgen den Vorwurf böhmischer Häresie gegen Luther erhob[7]). Das lässt es wahrscheinlich werden, dass Luther in der Pause unter den Büchern, die man mitgebracht hatte, aber nach Ecks Verlangen nicht gebrauchen durfte[8]), nachschlug, sich kurz über Huss orientierte an der Hand der Akten. Dafür dürfte sprechen, dass Luther die Hussschen Artikel zunächst ungenau wiedergiebt. Luther citiert: tantum est una ecclesia universalis, in den Akten heisst es: universalis sancta ecclesia tantum est una[9]). Er fügt die Bemerkung hinzu, ein anderer Artikel laute ähnlich — offen-

1) Förstemann-Bindseil III 264; den wirklichen Vorgang s. W. II 8 und Köstlin I 222, Kolde I 174.

2) s. Schäfer 209 dieselben.

3) W. II 294.

4) s. Mylius: Memorabilia etc. III Nr. 153 [bei Schäfer irrig 133] 652.

5) cf. Gottschick a. a. O. 545.

6) cf. auch Luthers eigenen Bericht W. II 397.

7) W. II 279.

8) cf. W. II 393.

9) cf. Harduin: Concil. Coll. VIII 410f. Es ist der erste Artikel des Huss (2. Hälfte).

bar weiss er ihn aber nicht anzugeben. Am anderen Morgen giebt er ihn, er hat inzwischen nachgesehen. Jetzt stimmen die Citate mit den Akten, trotzdem sie ausführlicher sind. Er nennt: una — unica der Akten kommt kaum aus Differenz in Betracht — est sancta universalis ecclesia, quae est predestinatorum universitas — das war der Articulus similis[1]) — ferner: universalis s. ecclesia tantum est una (beachte jetzt die veränderte, den Akten conforme Wortstellung!) sicut tantum unus est numerus omnium praedestinatorum, ferner: duae naturae, divinitas et humanitas sunt unus Christus[2]) und endlich: divisio immediata humanorum operum est, quod sunt vel virtuosa vel viciosa quia si homo est viciosus et agit quidquam, tunc agit viciose et si est virtuosus et agit quidquam, tunc agit virtuose[3]). Der Satz hingegen, den er am Tage vorher noch nannte: non est de necessitate salutis credere Romanam ecclessiam esse aliis superiorem war gleichfalls ungenau citiert; er lautete in den Akten non est etc. . . . supremam inter alias ecclesias, und die Unsicherheit Luthers giebt sich darin zu erkennen, dass er nicht weiss, ob es um einen Wiclifschen oder Hussschen Satz sich handelt[4]). Das kurze Sätzchen: papalis dignitas a Caesare inolevit[5]) musste beim ersten Nachfragen sich dem Gedächtnis einprägen, auch ist dasselbe schon vorher Luther bekannt gewesen[6]), wohl aus mündlicher Ueberlieferung. — Eine derartige Aeusserung, es seien die genannten Artikel fälschlich untergeschoben, war auch nur möglich bei Unkenntnis der Akten, ebenso die andere, Schmeichler hätten Huss verdammt[7]); Eck hatte Recht, wenn er entgegenhielt, der Befund der Akten mache das unmöglich, da sie eine eingehende Diskussion und in allen rechtlichen Formen gehaltene Verdammung konstatierten[8]). —

1) Artikel 1 (erste Hälfte).

2) Artikel 4.

3) Artikel 16.

4) Es handelt sich um den 41. Satz Wiklifs bei Harduin p. 913 Luther sagt: sive sit Wikleff [!] sive Hus non curo W. II 279.

5) Artikel 9.

6) cf. W. II 159.

7) s. oben und W. II 294, 279.

8) W. II 295, Schäfer 67, wo aber statt 82 zu lesen ist: 85. Eck spielte an auf das Verdammungsurteil, welches ausdrücklich die

Es war zu erwarten, dass Luther nunmehr sich über das Konzil informieren würde; aus seinen „Erläuterungen über die Leipziger Verhandlungen“ geht hervor, dass er es gethan hat. Er will jetzt seine Behauptungen erhärten ex ipsius Concilii verbis, er citiert die Artikel mit der Einführungsformel quae sic habent und fügt am Schlusse hinzu: haec ibi[1]). Den oben an vierter Stelle genannten Satz giebt er, wie er ihn schon Eck gegenüber als augustinisch bezeichnet hatte[2]), in augustinischer Färbung wieder: omnis actus hominis aut est bonus aut malus[3]), ebenso formt er den Satz Hussens über die Papstwürde um nach seinem Streitobjeckt mit Eck. Was Luther jetzt über den Beschluss des Lateranense gegen das Constantiense sagt[4]), ist gleichfalls an den Akten orientiert: „auch das Constanzer Konzil hat auf dem jüngsten eine nicht kleine Einbusse an Autorität erlitten, indem dieses die Superiorität des Papstes über das Konzil statuierte, während jenes das Gegenteil behauptete“. Luther hat letzteres in dem Bericht über Sessio 5 gelesen[5]). In Sessio 15 stand in den Akten der nunmehr von Luther genannte hussitische Satz, dass ein schlechter oder in Todsünde befindlicher Papst nicht als solcher zu gelten habe; er will mit den Konzilsworten selbst beweisen, dass Huss nicht so gedacht habe, vielmehr die Gegner ihm diesen Satz zuschoben[6]). Wie sich Luther diesen Beweis denkt, ersieht man aus einer späteren Aeusserung in „Grund und Ursach aller Artikel“ bezw. der Assertio omnium articulorum. Luther sagt dort: „Johannes Huss leugnet nit, dass der Papst der Ubrist sei in aller Welt; nur das will er, ein böser Papst sei

genaue Beratung hervorhob. cf. Harduin a. a. O. 408; er wiederholte seine Bemerkung: de primatu Petri lib. III Fo. LX.

1) cf. auch W. II 406 ex ipsius Concilii verbis evidenter probabo und ipsius Concilii ostendo et sequor verba (ebda.). W. II 398.

2) W. II 399 cf. 403, 407, 421, 410: Augustinus totus per omnia in hanc sententiam procedit.

3) Eine noch freiere Fassung cf. W. II 410, 415 cf. Melanchthons loci 1521 ed. Kolde S. 138 (die obenstehende Fassung).

4) W. II 400 cf. 405, 434. Ecks Gegenthese s. Enders II 238.

5) cf. Hefele Bd. VII 103. Harduin a. a. O. 258.

6) W. II 406; cf. Artikel 20 Harduin 405, 412.

nit ein Glied der heiligen Christenheit“ [1]). Offenbar muss von dem Gegensatze zwischen Welt und heiliger Christenheit aus interpretiert werden. Der Husssche Satz lautet in den Akten: „wenn der Papst böse ist oder ein praescitus, so ist er wie Judas ein Teufel und nicht das Haupt der h. streitenden Kirche“. Diese sancta ecclesia militans ist aber für Luther jene spirituelle communio sanctorum, wie er sie bei Huss wiedergefunden zu haben glaubte. Deren Haupt aber ist Christus, nicht der Papst. Aber, so interpretiert Luther weiter, damit ist ein Papsttum iure humano nicht ausgeschlossen [2]), der Papst kann der „Obrist der Welt“ bleiben, das geht die „h. Kirche“ nichts an. Selbst in Todsünde kann er diese Ehrenstellung nicht verlieren, sofern dieselbe ja in das religiös-moralische Gebiet fällt, welche mit jenem weltlichen Rang nichts zu thun hat. Man sieht, wie klärlichst die in der Schrift an den christlichen Adel niedergelegten Gedanken sich in obiger kurz nach der Leipziger Disputation ausgesprochenen Aeusserung zu entwickeln beginnen. Ob Luther Huss richtig verstanden hat und nicht vielmehr unter- statt auslegte, ist eine andere Sache [3]). — Aus Sessio 14 ersah Luther, dass das Konzil sein statuiertes Superioritätsrecht über den Papst auch praktisch ausgeübt habe [4]). —

Man hat bisher angenommen, Luther habe die Ausgabe der Konzilsakten Hagenau 1500 benutzt [5]). Indem ich der Ansicht beistimme [6]), möchte ich doch einige Bemerkungen über diese Annahme geltend machen. Dagegen scheint zunächst nichts einzuwenden, dass man jene von Luther an 2 Stellen ausdrücklich als Citat aus den Akten bezeichneten Worte: quidam ex eis sunt notorie haeretici, quidam erronei, alii blasphemi, alii temerarii et

---

1) EA. 24, 134.

2) cf. Assertio: hoc tantum agit impium pontificem non esse membrum ecclesiae, multo minus papam, ferendum tamen sicut quem vis alium tyrannum.

3) s darüber unten.

4) W. II 434.

5) so Schäfer 209, Enders II 123.

6) aus dem Grunde, weil diese Ausgabe die am leichtesten für Luther erreichbare war.

seditiosi, alii piarum aurium offensivi[1]) auf Einsichtnahme jener beruhen lassen will; das beigesetzte ex ipsius Concilii verbis und haec ibi lässt in der That nahezu wörtliches Citat vermuten. Aber man darf diesen Text nicht in der Ausgabe von 1500 zu Sessio 15 wiederfinden wollen, bezw. bei Harduin, der allerdings einen den obigen Worten sehr ähnlichen Text bringt, den Text der Hagenauer Ausgabe, dem er zu folgen verspricht[2]), getreu reproduziert wähnen[3]). Die Hagenauer Ausgabe liest an den beiden Stellen, an denen sie die verdammten Artikel bringt[4]): ex eis plures esse erroneos, alios scandalosos et nonnullos eorundem esse notorie haereticos, d. h. sie lässt das piarum aurium offensivos, pluresque temerarios et sediosos aus; ebenso lesen die Ausgaben Mailand 1511, Paris 1512[5]). Nun bleibt ja freilich die Möglichkeit, dass eine der anderen Ausgaben[6]) — sie waren mir leider nicht zugänglich[7]) — zu Sessio 15 analog dem Harduinschen Texte las. Aber mir will wahrscheinlicher[8]) sein, dass Luther jene Worte überhaupt nicht nach Sessio 15 sondern Sessio 7 wiedergiebt. Es handelt sich dort um die Verdammung der Wiklifschen Sätze, der Text der Hagenauer Ausgabe lautet: et plures fuisse et esse notorie haereticos . . . alios . . . erroneos, alios scandalosos et blasphemos, quosdam piarum aurium offensivos, non nullos temerarios et sediciosos[9]); es fehlt also keines der Attribute. Da für Luther die Wiklifsche und Husssche Sache eins war, mochte er die ersterem geltenden Worte auch für letzteren bestimmt erachten, zumal ja thatsächlich nach

1) cf. Enders II 114 W. II 398.

2) a. a. O. 211f.

3) wie es bei Enders a. a. O. der Fall zu sein scheint.

4) nach Einsichtnahme in ein Exemplar der Tübinger Universitätsbibliothek bezw. Münchener Hof- und Staatsbibliothek.

5) nach Einsichtnahme in Exemplare der Münehener Hof- und Staatsbibliothek.

6) Paris 1499 und 1512 z. B.

7) trotz Bemühungen in Berlin, Heidelberg, München.

8) Da die späteren Ausgaben alle auf die Hagenauer zurückzugehen scheinen, und die Pariser von 1499 kaum für Luther in Betracht kommt.

9) Bl. c. 3.

den Akten dort Aehnliches ausgesagt war. — Die verdammten Artikel des Huss sowohl wie Wiklif stehen an 2 Stellen in den Akten, in Sessio 15 bezw. 7 und zusammen am Schluss in der Verdammungsbulle Martins V. Die von Luther geltend gemachten Worte in dem Hussschen Satze über die ethischen Handlungen[1]) et si est virtuosus et agit quidquam, tunc agit virtuose fehlen nun in dem Bericht über Sessio 15, finden sich hingegen in der Verdammungsbulle; Artikel 2 des Huss heisst an erster Stelle: sicut tantum est numerus unus, an zweiter: sicut tantum unus est numerus, Luther[1]) folgt letzterer Lesart[2]). Da in der Bulle die Sätze beider, Wiklifs und Huss', hinter einander standen, mochte es nahe liegen, sie als Quelle häufiger zu benutzen als die Sessionsberichte.

Es ist merkwürdig zu sehen, wie der Stachel, den Eck in Leipzig in Luthers Gemüt gesenkt hatte, darin haftete. Immer wieder kommt Luther in seinen Resolutionen auf das Constanzer Konzil zu reden; man sieht, wie es ihn beschäftigt, hauptsächlich die beiden Gedanken von der Negierung des Papsttums iure divino und des absoluten Entweder — Oder der sittlichen Akte. Der letztere war die Grundwahrheit, welche, einst Ausgangspunkt, nunmehr gleichsam der begleitende Grundakkord seiner religiösen Interessen war[3]), der erstere das Moment, welches erst erledigt werden musste, ehe der neue Kirchenbegriff sich durchringen konnte[4]); er steht noch so im Vordergrund, dass die Linie, die in Leipzig jenen andeutete[5]), noch nicht weitergeführt ist. — Luthers Urteil über das Constanzer Konzil ist jetzt klar und bestimmt. Jetzt „steht es fest“ [6]), dass nicht alle hussitischen Artikel ketzerisch waren, jetzt ist es selbstverständlich, dass

1) s. oben.

2) Im übrigen sind an beiden Stellen, soweit Luthers Citate in Betracht kommen, keine Differenzen.

3) In der Disputation selbst tritt er zurück cf. W. II 288, 296, Enders II 109 und dient nur zum Beweise, wie Luther meint, dass er ex concessis argumentiere. cf. aber W. II 415 u. ö. z. B. 421.

4) s. oben die enge Verbindung des papatus non iure divino und der ecclesia.

5) s. oben.

6) certum est W. II 398.

Konzile irrten[1]) Seine Behauptung, einige Artikel seien untergeschoben, erscheint in der milderen Form, ein Thomist habe die Hand bei Fixierung der Artikel im Spiele gehabt[2]). Und während er in Leipzig mit Emphase noch an der Häresie der Böhmen festhält[3]), schiebt er jetzt hinter die Worte Boëmi et haeretici ein: ut Eccii verbis tonem[4]). Auch gebraucht er den Namen „Pikarden", der als Schmähung empfunden wurde, jetzt nicht mehr, mit einer Ausnahme, in der sie noch einmal als Typus donatistischer Häresie erscheinen[5]). —

Luther ahnte wohl nicht, in welches Wespennest er mit seiner Leugnung der Unfehlbarkeit des Constanzer Konzils und der unverhohlenen Sympathie für Huss gestochen hatte; von allen Seiten umschwirrte ihn jetzt das Gelichter der Römlinge[6]), und immer wieder ertönte der Ruf: Ketzer! Mochte man ihn auch ermässigen zu dem Rufe: Ketzerfreund![7]) (Boemorum patronus), rechtlich war das dasselbe[8]). Es war ein wohlberechneter Feldzugsplan, den man gegen Luther inszenierte, sein Ziel sollte das Ende des Huss sein. Eck unterliess nicht, alsbald in einem Schreiben an den Kurfürsten Luther wegen böhmischer Häresie zu verdächtigen[9]). Neben Eck trat Dungersheim[10]), dann Emser, zunächst heuchle-

---

1) Nonne Concilia saepius erraverunt? W. II 404 oder Constantiense Concilium, quod errasse palam est ebda. 406; dasselbe späterhin W. VI 561: saepius erraverunt Concilia, praesertim Constantiense quod omnium impiissime erravit.

2) W. II 399, 421.

3) s. oben.

4) W. II 399. cf. Enders II 116.

5) W. II 632 vgl. oben. W. VI 80 ist der Name als Parteiname ohne beigefügten Charakter der Schmähung gebraucht.

6) cf. W. II 244 f.

7) z. B. W. II 406. Ausser der unten angegebenen Litteratur sei noch verwiesen auf Thomas Rhadinus (Corp. Ref. I 239, 248), Eck bei Löscher III 605; Kolde: Augustinerkongregation 252 Anm. 3; die Flugschrift: „Intimation der hochberümpten Universität Erdfurt in Martinum Luther durch Wolfgang Rusen verteutschet" 3. id. Majas 1521 [Fr.]

8) cf. Hinschius: K. R. V. S. 157. cf. oben S. 180.

9) Enders II 92, Löscher III 605.

10) Enders II 171 ff.

risch in seinem Brief an Zack[1]), dann offen in allen seinen Schriften[2]). Alveld, dem eifrigsten Verbreiter von Luthers böhmischer Ketzerei[3]), gelang es dann, die Brücke ausfindig zu machen, über welche das Ketzergift nach Eisleben gekommen war: von Sangerhausen, dem Ketzernest, war es herübergespritzt[4]) und hatte so gleichsam Luther schon in der Wiege infiziert; schliesslich ging man noch weiter und sprengte das Gerücht aus, er sei in Böhmen geboren[5]), zu Prag erzogen und habe von Kind auf „das Wiklifsche Dogma“ kennen gelernt. „O mores, o homines! o tempora indigna literis Evangelicis et veritate“ bemerkt dazu Spalatin in seinen Annalen[6]). Catharinus wirft Luther vor, er habe Freude daran gehabt, zu billigen, was Huss gesagt habe, Johannes Antonius Modestus[7]) und Heinrich VIII. von England[8]) äusserten sich ähnlich, kurz, es war das Wohlfeilste geworden, Luther den „Böhmen“ zu nennen, was er sagen mochte, war

---

1) o. v. a. IV 3ff.

2) cf. z. B. bei Enders: Luther u. Emser II 28, 40 I 60, 73, 79, 98f., 102, 107, 114, 120, 121, 142.

3) cf. seine Schriften: super apostolica sede, vom dem ehelichen Stand wider Dr. Martin Luther, buchlein von dem bäbstlichen Stul und s. Peter, Ein Sermon, darinnen sich Bruder Augustin von Alveld S. Francisci ordens des so in Bruder Martinus Luther augustinerordens under vil schmelichen namen gelästert und geschent, beclaget. [Fr.] Sein Thema Luther sei Hussit, variiert in allen Formen.

4) cf. Bossert Z. K. G. XVIII 245ff. und EA. VII², 5.

5) Nach Luthers Vermutung war Dungersheim der erste. Enders II 293. Cochläus lässt Luther mit Huss verwandt sein. (Assertio 1521).

6) ed. Mencken II 599. cf. W. VI 76. Enders II Nr. 260 und Nr. 261. Antonius Modestus schreibt in seiner Oratio ad Caesarem contra Martinum Luterum Argentinae 1521: homo non in Germania sed in media Boemia natus atque educatus. [Fr.] cf. zu Modestus Kawerau in Stud. u. Krit. 1890 S. 309f. Die Annahme von Paulus (Caspar Schatzgeyer 1898 S. 137 Anm. 6), dass der Verf. des Briefes Enders III 38—64 nicht J. A. Modestus sondern Joh. Apobolymäus Findling sei, halte ich noch nicht für bewiesen. Die Andeutung, welche der Verf. über seinen Namen giebt, (a. a. O.) passt auf Findling schlecht, aber vortrefflich auf Modestus.

7) s. vorhergehende Anmerkung. Catharinus erste Schrift gegen Luther Bl. 33.

8) in seiner Gegenschrift auf de captivitate babylonica. [Fr.]

„hussitisch“[1]). Noch während der Disputation verschrie man ihn in Leipzig als Böhmenpatron (cf. W. II 275, 299, 2 Enders II 85), sodass Luther für notwendig befand, in deutscher Sprache zur Corona zu reden, um sich zu rechtfertigen; andere griffen auf Aeusserungen Luthers über die Heiligenverehrung zurück und behaupteten, er verwerfe dieselbe mit den Pigharden; sie wussten nicht oder wollten nicht wissen, dass er gerade gegenteilig einst sich geäussert hatte. Crotus Rubeanus schrieb an Luther, in Rom konzentriere sich der Hass der Päpstlinge auf die religio Bohemica atque approbatio Hussaici dogmatis. (Enders II 212)[2]). Auch die später auftauchenden Gerüchte, er sei nach Böhmen geflohen[3]), spiegeln die Meinung seiner Gegner über ihn wieder. Wenn man in Worms in den Verhandlungen mit Luther immer wieder auf das Constanzer Konzil und Huss zurückkam, so lag darin nicht nur der Wunsch, die Konzilsautorität gewahrt zu sehen, sondern auch eine Konzession an die Menge, der man das Aergernis nehmen musste, das sie an der Reprobation des Konziles von Constanz nahm. —

Gegenüber dem Drängen der Gegner berührt Luthers vornehme, überlegene Ruhe angenehm. Mit Eck hat er es zunächst zu thun. Sein kurzer Brief an ihn hält mit aller Energie den Hussschen Satz über die Qualität der sittlichen Handlungen fest[4]). Seine erstere grössere Schrift contra malignum Eccii iudicium ist darauf berechnet, den Spiess gegen Eck umzukehren[5]). Auf die von Eck aus den verdammten Artikeln des Wiklif und Huss ausgezogenen Sätze[6]) — er giebt sie im Eckschen von dem Original unbedeutend abweichenden Wortlaut, — die seine These von der Leugnung des ius divinum des Papsttums treffen sollten, geht er

1) so besonders bei Alveld.

2) cf. Evers: das Verhältnis Luthers z. d. Humanisten 1894 S. 41.

3) cf. darüber ausser der bekannten Litteratur Roger Bennonius an Agrippa von Nettesheim (Böcking Hutt. opp. II 80) ferner Enders II 416.

4) W. II 702 f.

5) cf. z. B. W. II 632: age retorqueamus in ipsum autorem ineptas suas nugas.

6) es sind Satz 36, 38, 41 von Wiklif, 7, 10, 15 von Huss. (Harduin a. a. O. 911 f.).

nicht weiter ein. Eck irre sich, nicht alle nenne das Konzil „voll Irrtums", nur einige[1]). Er nimmt dann den von ihm von Anfang an verworfenen böhmischen Satz von der moralischen Indefektibilität der Priester und weist Eck nach, dass seine Interpretation von Luc. 22, 32 hinüberführe in jene „verderblichen donatistischen und pighardischen Irrtümer"[2])[3]). Dass Luther an der Verwerflichkeit jenes Satzes festhielt, zeigt seine grosse Zurückhaltung bei Besprechung des Artikels: die Böhmen sind bessere Christen als wir[4]). Offenbar ist derselbe, mag ihn nun Franz Günther aufgestellt haben oder nicht[5]), mit Rücksicht auf die böhmische Forderung der priesterlichen Sittenstrenge aufgestellt. Luther verweist nur auf das Apostelwort: wer bist Du, der Du einen fremden Knecht richtest?[6]) Offenbar vermeidet er näheres Eingehen[7]). Dass ein Entgegenkommen für die Böhmen aber darin nicht liegt, zeigen seine Aeusserungen gegen Emser.

Er fertigt ihn klar und bestimmt ab. Die Art des Emserschen Angriffs[8]) brachte es mit sich, dass Luther die konservativeren Momente seines Verhältnisses zu dem Böhmen hervorhebt. Er geht zwar nicht etwa hinter die in den Resolutionen eingehaltene Linie zurück, überschreitet sie aber auch nicht. Es liegt ihm daran zu betonen, dass er das böhmische Schisma nicht will, weil es die Einheit der Kirche, die Luther mit dem Papsttum iure humano erhalten wissen möchte, sprengt und gegen das Gebot der Liebe verstösst[9]): „Du nennst mich einen Katholiken, der Patron der Böhmen nicht sein will, und daran thust Du Recht." Andrerseits aber freute er sich der dogmatischen Uebereinstimmung mit den Böhmen: „ich will, ich wünsche, ich bitte,

1) W. II 643.

2) sofern nämlich das: confirma ein: conversus voraussetze, mithin, wenn man dieses Wort auf den päpstlichen Primat bezöge, jeder successor Petri die fides indefectibilis haben müsse. cf. W. II 632 f.

3) s. oben.

4) W. II 651.

5) s. darüber W. II 621 ff.

6) W. II 651.

7) cf. auch W. V 46 für Luthers Stellung zu jenem Satz der Böhmen.

8) s. darüber W. II 655 Emsers Schrift o. v. a. IV 3 ff.

9) W. II 675 cf. 605.

ich bin dankbar dafür, dass meine Sätze den Böhmen gefallen, o dass sie auch den Juden und Türken gefielen!“[1]) Und dass die Böhmen für ihn beten, wie man sagt, ist ihm lieb, wie jedes Fürbittegebet erfreut[2]). — Es ist charakteristisch, dass er nicht sagt: ich will etc., dass die böhmischen Sätze mir gefallen. Jene Wendung gab nur offen die Thatsache wieder, welche aus dem bisherigen Verlauf dieses Abchnittes resultiert und den folgenden begleiten wird: dass nämlich sein religiöses Bewusstsein das Primäre ist, dass er von hier aus an die böhmischen Sätze herantritt, denen ein Wert für Luther nur insofern zukommen kann, als sie eine Saite des Inneren anschlagen oder eine leise vibrierende in starke Schwingung versetzen. —

Vor die vornehmlich für Alveld berechneten Aeusserungen Luthers über die Böhmen fällt ein Ereignis, welches die ganze Sachlage verändern sollte: Die Anknüpfung persönlicher Verbindung mit den „Ketzern“. Nicht nur Hass trug die Disputation Luther ein, auch Freundschaft. Schon in Leipzig hatten die dort anwesenden Böhmen ihre Sympathie für Luther kundgegeben[3]), wie Herzog Georg sagte, war es das Lautwerden früherer Hoffnungen auf ihn[4]), einige Böhmen wohnten der Disputation bei[5]), man betete in Böhmen für ihn[6]), gegen Emser konnte Luther den Trumpf ausspielen: „es kommen zu mir täglich aus verschiedenen Weltgegenden Briefe gelehrtester Männer, die der Wahrheit glückwünschen und nur dieses fürchten, ich möchte nicht so glücklich fortfahren, wie ich begann, und widerrufen“[7]). Die Meissner Geistlichkeit schäumte vor Wut, dass die Böhmen Luther als ihren Patron feierten; die Ermordung Luthers sei um deswillen keine Sünde[8]). Freilich, als Emser infolge grober Indiskretion an Johann Zack von böhmischen Briefen an Luther

1) W. II 663.
2) W. II 664, 667, 607 f. o. v. a. IV 6.
3) cf. Enders II 92, 247.
4) Enders II 85.
5) ebda. 247.
6) s. oben.
7) W. II 662.
8) Enders II 285.

schreiben konnte[1]), wies Luther es Eck gegenüber mit Entrüstung als Unwahrheit zurück[2]). Mit Unrecht, es waren Briefe von Böhmen an Luther unterwegs, am 3. Oktober 1519 hatte er sie in Händen, Spalatin schickte sie ihm mit dem Boten vom kurfürstlichen Hofe aus zu[3]). Zwei utraquistische Pfarrer wandten sich an ihn, ihre Briefe sind lebendiges Zeugnis für die Stimmung, mit welcher man in Böhmen der Lutherschen Bewegung gefolgt war[4]). „Viele Deiner Traktate von mancherlei Art sind uns zu Händen gekommen, daher kennen wir Dich ganz, wer und wie Du bist". Sie bewundern seinen Mut, fast mit Huttenscher Rhetorik[5]) spornen sie zum Ausharren an, er habe in Böhmen viele Freunde[6]), freilich auch hier schon Feinde, aber die Wahrheit werde ihn, den sächsischen Huss, schon retten[7]). Doch wichtiger als diese Worte war ein sie begleitendes Buch: Huss Schrift de ecclesia. Es war das Erste, welches Luther von Huss kennen lernte, „denn ich leyder, sagt er selbst, zu Leyptzk in der Disputation nit hatte gelesen Johann Husz"[8]). Ein gewisser Jacobus, von dem wir Näheres nicht wissen[9]), hat nach Prag die Kunde von der Leip-

---

1) s. o. v. a. IV 8f. cf. Seidemann: die Leipziger Disputation 85. Dass die Böhmen für Luther beteten, hat Emser aus Poduskas Brief entnommen: „Sunt in Bohemia plurimi fideles Deo et chari, qui te noctes diesque orationibus adjuvant. (Enders II 77) cf. dazu Fronius (s. unten Anm. 6) S. 7, der m. E. ohne Grund Emsers Indiskretion bestreitet.

2) W. II 707f.

3) cf. Enders II Nr. 195, Nr. 232.

4) Herzog Georg schreibt: „so werde ich auch gläublich bericht, das über 6000 Menschen in Behemen unter beyder Gestalt mehr sind worden denn vor der Zeit seiner (Luthers) Predigt". Löscher III 921.

5) cf. Luther selbst: Erasmisant miro modo tam sensu quam stylo. Enders II 183. Ihre Worte: moneo, incito, impello, gratiam Domini negligere noli.

6) s. Czerwenka 156.

7) cf. ausser Enders II 75ff. genauere Darlegung der Verhältnisse bei Czerwenka II 155ff., Palacky V2 S. 441f. Gindely I 162ff., Fronius: Luthers Beziehungen zu Böhmen in Jahrb. f. Gesch. des Prot. in Oesterreich 1895 S. 1ff.

8) W. VI 587.

9) cf. Enders II 80 Anm. 3.

ziger Disputation getragen[1]), man mochte wohl in Böhmen merken, wie lückenhaft Luthers Kenntnisse von Huss waren — als Quellen nennen sie im (allgemeinen richtig) die aura vulgi und die Konzilsakten, das sei zu wenig für Luther, — dem will man abhelfen, darum schickt man jenes Buch, und gerade jenes, weil es die Grundlage der ungerechten Verdammung Hussens in Constanz gebildet habe. Es ist rhetorische Floskel, wenn Rozdalowsky schreibt, er habe gehört, Luther selbst sehne sich sehr nach den Büchern des Huss. Soweit ging sein Interesse für die Böhmen noch nicht; es war bisher nur ein Nebeninteresse, welches an die Frage vom päpstlichen Primat sich angehängt hatte[2]); infolgedessen betraf es auch mehr das Constanzer Konzil, Huss nur insofern, als er zur Exemplifizierung der Irrigkeit desselben diente. Jetzt erst, mit der Lektüre von de ecclesia, löst sich in Luthers Bewusstsein Huss vom Constanzer Konzil los und gewinnt selbständige Bedeutung.

Zunächst freilich lassen ihn die Briefe der Böhmen kalt, er hat eher zu tadeln als zu loben[3]); fast scheint es, als habe ihn Spalatin zur Beantwortung der Briefe gedrängt, auch dass er durch den rhetorisch geschulten Melanchthon dem Boten die Antwort in die Feder diktieren lässt, verrät geringes persönliches Interesse; und seine Werke beizugeben war Anstandspflicht[4]). Es scheint auch, als habe Luther es für nicht so dringend gehalten, die Husssche Schrift zu lesen; die Streitigkeiten mit Eck, Emser, Unterhandlungen mit Miltitz, die Sermone für die Herzogin Margaretha von Braunschweig und die lateinische Kirchenpostille nahmen zunächst seine Zeit in Anspruch[5]), vielleicht auch mochte

1) Die Thesen zur Leipziger Disputation haben die Prager in Händen gehabt. ebda. 79.

2) cf. z. B. Luthers Bericht über die Leipziger Disputation Enders II 83: Ad extremum veniens totus inclinatus recumbit [Eck] in concilio Constantiensi, quod articulum Hussi damnaret, qui dixerat papatum a Caesare esse, quasi sit iure divino. Dieser Artikel war in der Disputation selbst ganz zurückgetreten, dass Luther ihn im Berichte heraushebt, zeigt, worauf es ihm ankam.

3) cf. an Staupitz 3. Okt. 1519. Enders II 183.

4) cf. an Spalatin 15. Okt. 1519. Enders II 201.

5) cf. seine Worte: multa sunt et ego oneratissimus. Enders II 278 ebda. 344.

die Erwartung des Schiedspruches der Universitäten zum Schweigen raten. Leider lässt sich die erste Aeusserung Luthers über die Lektüre der Schrift nicht sicher datieren, sie muss spätestens Ende Februar 1520 fallen[1]). Frappierend bricht sie heraus: „ich habe bis jetzt ohne Vollbewusstsein davon alle Lehren des Johannes Huss gelehrt und festgehalten, ebenso auch Johann Staupitz, kurz wir sind alle Hussiten, ohne es zu ahnen, Paulus schliesslich und Augustin aufs Wort Hussiten. Siehe, bitte, das Ungeheuerliche, wohin wir gekommen sind ohne die Führung und Leitung der Böhmen. Ich weiss vor Staunen nicht, was ich denken soll, wenn ich die schrecklichen Gerichte Gottes an den Menschen sehe, dass nämlich die offenkundigste evangelische Wahrheit, die schon öffentlich als mehr als 100 Jahre verbrannt ist, als verdammt gilt, und man darf das nicht offen aussprechen. Wehe demLande!“ —

Mit einem Schlage hat die Husssche Schrift Luther auf den Höhepunkt der Entwicklung hinaufgehoben, rückhaltloser anerkennend konnte er sich nicht aussprechen; geht doch die Anerkennung in Identifizierung seiner selbst mit jenen auf. Mit sicherer Hand legt er gleichsam einen Querschnitt in die Geschichte und zeigt die Punkte, wo nach seiner Ueberzeugung das gesunde Evangelium von Pathologischem sich sondert. Paulus, Augustin, Huss, Staupitz, er selbst, sind die Repräsentanten der veritas evan-

1) so Enders II Nr. 280. M. E. liegen keine entscheidenden Gründe vor, den Brief so spät zu datieren, warum kann er nicht Ende November, Anfang Dezember gesetzt werden? Es ist zum mindesten zweifelhaft, ob das opus unius Dominicae der Kirchenpostille (cf. Brief vom 20. Nov. 1519) früher zu setzen ist als der gustus Evangeliorum et Epistolarum (Enders II Nr. 280). Der Rat, an den Kurfürsten zu schreiben, passt sehr wohl in die Zeiten der an die Leipziger Disputation sich anschliessenden Streitigkeiten. Und muss denn die notio futurae turbulae auf Ecks Romreise gehen? Könnte man es nicht auf die Luther durch Crotus mitgeteilten Intriguen in Italien beziehen? Dann fiele der Brief Anfang Dezember 1519. Und wenn Luther in dem Briefe den Eindruck der Lektüre der ihm von den Böhmen gesandten Schrift wiedergiebt, dann zwingt nichts, denselben an den März 1520 heranzurücken, indem am 19. März Luther den neu erschienenen Druck von Hussens de ecclesia zusendet. — Auch Gottschick a. a. O. 548 Anm. 2 spricht die Vermutung aus, dass der Brief „vielleicht früher zu datieren“ sei.

gelica. Zeigt die Wahl gerade dieser — er hat sie später noch einmal genannt, den Staupitz auslassend[1]) — die individuell und unbedingt religiös bedingte Art des Urteils, so ist auch ihre Nebeneinanderreihung nicht im Sinne geschichtlicher, sondern, wenn man sagen darf, religiöser Kontinuität gedacht[2]). So klar wie nur möglich spricht Luther hier aus, dass die Böhmen nicht etwa völlig neue Wahrheiten ihm mitteilten, sondern nur vorhandene Keime und angesetzte Blüten zur Entfaltung und Vollblüte brachten[3]), ein Urteil über das Prius seiner Religiosität, welches die bisherigen Ergebnisse dieser Untersuchung nur zu bestätigen vermögen.

Versuchen wir im einzelnen zu zeigen, an welchen Punkten infolge der Lektüre von Huss de ecclesia ein Fortgang in Luthers Anschauungen zu konstatieren ist. Wenn auch hier und da mündliche und schriftliche Mitteilungen, sei es seiner Freunde, sei es der Böhmen, mit denen er fortan in Verkehr blieb, oder die Lektüre diesbez. Schriften sein Wissen bereicherten, der entscheidende Faktor der Entwicklung bleibt jenes „edle Christlichs Buchlain“[4]). Luther hat für dasselbe Propaganda zu machen gesucht; seine Studenten macht er in der Vorlesung darauf aufmerksam[5]), an Spalatin schickt er am 19. März 1520 den frisch erschienenen Druck, er fügt hinzu, alle, die ihn gelesen, hätten nahezu ein Mirakel darin erblickt[6]). 2000 Exemplare habe Anshelm in Hagenau ausgegeben. Er konnte die Genugthuung

---

1) W. IV 588; EA. 10, ^{2}116 nennt er Huss den „rechten Paulus“. Ueber die Bedeutung dieser Stellen für die Geschichtsauffassung Luthers wird Teil II handeln; zur vorläufigen Orientierung verweise ich auf Harnack D. G. ^{2}I 116.

2) Das könnte selbstverständlich scheinen, wenn nicht Keller (die Anfänge der Reformation und die Ketzerschulen 1897 S. 2) von neuem die obige Stelle für seine Theorie der geschichtlichen Kontinuität zwischen Huss und Luther zu verwerten geneigt wäre.

3) cf. Gottschick a. a. O. 547ff., 567ff. Cihula bei Loesche a. a. O.

4) W. VI 587.

5) W. V. 450. Zur Datierung dieser Stelle vergl. Haussleiter: Theol. Litt. Blatt 1897 Nr. 26.

6) Enders II Nr. 286.

haben, dass man sie kaufte; allenthalben teilten die litterarisch interessierten Freunde sich das Erscheinen mit[1]).

Zunächst ist an dem Punkte, an welchem Luther persönliches Interesse an den Böhmen gewann, am Kirchenbegriff, jetzt der Höhepunkt erreicht. Schon in Leipzig war das Rücksichtsverhältnis, in welches die Kirche den Böhmen gegenüber gesetzt werden sollte[2]), faktisch einer Einbeziehung derselben in die (spirituelle) Kirche gewichen, aber der Nachdruck der Lutherschen Behauptungen lag auf einem negativen Moment, der Negierung des ius divinum des Papsttums. Das wird jetzt anders[3]). Die Husssche Bezeichnung der Kirche als congregatio[4]) wird nunmehr von ihm synonym gebraucht mit seiner Fassung der communio sanctorum, erstlich in seinen Psalmenvorlesungen[5]). In Erläuterung des Psalmwortes: „non congregabo conventicula eorum de sanguine (Ps. 14, 6) präzisiert er allen quaestiones infinitae gegenüber den Kirchenbegriff auf die congregatio spiritualis hominum, non in aliquem locum, sed in eandem fidem, spem et charitatem spiritus. Damit ist die Lokalisierung der Kirche in Rom ausgeschlossen, sie ist universell; darum gehören auch die, welche nicht unter Rom stehen, als solche nicht

---

1) cf. Pirkheimer und Melanchthon bei Enders II 363, Zwingli an Vadian und Myconius 19. Juni 1520 bezw. 6. Juli (Briefwechsel 138 ed. Schulthess), nachdem er das Buch von Curio zugesandt bekommen (ebda. 134), Crotus an Luther (Enders II 392 Anm. 5) Spiegel an die Augsburger (Böcking I 336). — Diese Regsamkeit war auch ein Stück Wirkung der Leipziger Disputation. Was Bucer aus Adam Petris Presse in Aussicht stellt: articuli pro quibus exustus est Johannes Huss, [an Beatus Rhenanus 25. Mai 1520; Briefwechsel ed. Hartfelder-Horawitz 226] vermochte ich nicht festzustellen. Stockmeyer-Reber (Beiträge etc.) verzeichnen nichts Diesbezügliches.

2) s. oben.

3) cf. W. V 450.

4) cf. Huss de ecclesia S. 1 ff. Luther gebraucht weiterhin synonym collectio, welchen Ausdruck auch Dungersheim in seiner confutatio Bl. 35: ecclesia id est credentium collectio universa verwertet.

5) Die Bemerkung Koldes: Luthers Stellung etc. 56, dass der Ausdruck congregatio spiritualis aus Huss stamme, ist von Gottschick (a. a. O. 567) als irrig erwiesen worden. cf. im übrigen den Abschnitt über das Apostolikum.

unter die Ketzer[1]). Ausdrücklich findet er diesen Gedanken wieder in Huss' Satz: ecclesia universalis est praedestinatorum universitas. Zu Leipzig habe er den tiefen Sinn dieser Worte, die er damals zu verteidigen unternahm, noch nicht gekannt; seitdem aber Huss' Buch de ecclesia erschienen sei, sei er von ihrer „Christlichkeit" voll überzeugt[2]). — Seiner Schrift „vom Papsttum zu Rom" legt er das Husssche Schema von den verschiedenen Bedeutungen des terminus ecclesia[3]) zu Grunde. Seinen Widersachern gegenüber geht er in der Assertio omnium articulorum so weit, dass er seine Ansicht über den Charakter der Kirche als Glaubensgemeinschaft direkt aus Huss' Buch de ecclesia entlehnt zu haben behauptet, „damit es nicht scheint, als schmücke ich mich mit fremden Federn"[4]). Endlich hat er in Worms sich offen zu dem bekannt, was er über Huss hinsichtlich des Kirchenbegriffs geschrieben und gelehrt hatte. Bekanntlich legte die römische Partei in Worms allen Nachdruck darauf, Luther zur Anerkennung der konziliaren Autorität zu bewegen[5]); von da aus glaubte man weiter bauen zu können, denn damit hatte man eine objektiv entscheidende Norm, das Gefährliche für Rom war die Verlegung der Autorität in das eigene Ich, wie Luther es letztlich behauptete[6]). Nach Lage der Dinge musste sich die Frage nach der Konzilsautorität zuspitzen auf das Costnitzer Konzil[7]). Hatte nun Luther vor dem Reichstage zunächst mit nicht miszuverstehender Beziehung auf das Costnitzer Konzil geäussert, „es

---

1) ubiubi terrarum et quidquid est carnis et sanguinis, hoc est quid quid est personae, loci, temporis et eorum, quibus caro et sanguis uti potest, non pertinere ad Ecclesiam dei.

2) W. V 452.

3) cf. Huss de ecclesia S. 1ff. und Gottschick a. a. O. 567ff. Huss' de ecclesia citiere ich nach der Ausgabe von August 1520. (s. W. VI 588).

4) o. v. a. V 208.

5) cf. Köstlin I 447ff. W. VII 836, 839. cf. Hausrath: Aleander und Luther 270, 286ff. Kalkoff: Depeschen Aleanders ²1897, 176ff. Jede einzelne Aeusserung Luthers bez. seiner Gegner über das Constantiense zu besprechen, erscheint nicht notwendig.

6) Ich verweise hierfür auf Teil II.

7) cf. Kolde: Analecta Lutherana 30.

liegt am Tag, dass Konzilien öfters geirrt und sich selbst widersprochen haben", dann aber ausdrücklich dieses Urteil auf das Constantiense präzisiert[1]), so äusserte er Vehus gegenüber „erstlich dass er keine Concilii dan das zu Kostnitz angegriffen hat . . . . umb des Irrtums willen in der Leer und glauben, wann es sey zu Kostnitz verdampt der artikel des glaubens „ich glaub die heiligen christliche Kirche" in diesem artickel des Johannes Huss „es ist eine einige gemeine christliche Kirchen, das do ist die anzal aller auserwelten und von got versehen heiligen"[2]). Alle Beweisgründe, die für die Richtigkeit der Verdammung vorgebracht wurden, wies Luther ab und wollte sein Urteil um keinen Preis widerrufen[3]). —

Zwei Folgerungen ergaben sich aus Luthers Kirchenbegriff, wenn er ihn mit dem des Huss gleichsetzte. Ist die Kirche geistige Gemeinschaft und als solche aller Orten, so ist auch den Böhmen prinzipiell der Zutritt zu dieser Gemeinschaft gestattet, jedenfalls sind sie nicht mehr als Ketzer aus derselben auszuschliessen. Dementsprechend sagt auch Luther: „die Böhmen sind nicht Ketzer"[4]) — aber was bedeutet nun der Zusatz „sondern Schismatiker?"[5]) Offenbar liegt hier ein Residuum traditioneller Anschauung vor. Hier ist die Norm der Beurteilung nicht die Kirche als communio sanctorum, sondern die unter dem Papste als Oberhaupt geeinte rechtlich organisierte Gemeinschaft. Diese kennt den Begriff „Schismatiker", wie sie den des „Häretikers" kennt, jene nicht. Nun will ja freilich Luther das Papsttum iure

---

1) cf. Köstlin a. a. O. Kolde: Luther und der Reichstag zu Worms 60ff. W. VII 883, 886.

2) Aus „etliche sunderliche Handlung in D. Martini Luthers sachen" 1521 [Fr.] W. VII 846. cf. Enders III 176. EA. 53, 73. Köstlin I 458. Koldea. a. O. 66. cf. auch W. VII 612 (responsio extemporaria).

3) cf. W. VII 850, 853, 854, 878.

4) cf. W. VI 79, 80.

5) ebda. und W. II 605, 675. W. VI 147. Diese Zulassung des Begriffs „Schisma" zu dem evangelischen Kirchenbegriff ist in der Geschichte des Protestantismus verhängnisvoll geworden. (cf. Müller: Symbolik 1897 S. 4ff.). Allerdings hatte man, wie Obenstehendes zeigt, ein gewisses Recht, sich dabei auf Luther zu berufen.

humano bestehen wissen, und noch ist er zu der strengen Scheidung von „weltlich Schwert“ und „geistlich stand“ nicht durchgedrungen[1]), das erklärt jenen Rückfall in die mittelalterliche Anschauung, der immerhin ein Fortschritt war gegenüber der früheren Gleichsetzung von haeretici und schismatici als Titulatur der Böhmen[2]). Bedeutsam aber wird nunmehr, dass Luther — inzwischen ist die Schrift an den Adel geschrieben — als man jene Beurteilung Bohemi non haeretici sed schismatici in der Bannbulle inkriminierte, das sed in et unwillkürlich umänderte[3]). Es war die Konsequenz seines Kirchenbegriffs, er zog sie wohl ihm selbst unbewusst[4]).

Zweitens resultierte aus Luthers Kirchenbegriff das allgemeine Priestertum der Gläubigen, wiewohl es nicht gleichzeitig mit diesem erstmalig ausgesprochen wurde. Hatte Luther die Ueberzeugung, jener sei identisch mit hussitischer Lehre, so darf es nicht überraschen, dass er auch dieses den Böhmen zuschreibt. Aber es bedurfte eines Anstosses, um ihn diese Konsequenz ziehen zu lassen[5]). Emser nennt in der Gegenschrift auf Luthers Buch an den Adel die Lehre vom allgemeinen Priestertum einen „pickardischen, grubenheimerischen punct“. „Luther kan ouch mit keinem buchstaben antzeigen, das die leyen ye den geringsten clerick ich schweig ein priester gemacht oder tzumachen gehabt hatten, er wol uns dann an die Pickard weissen, bey denen pfarrer und Sawhirten ein ding ist“[6]). Noch klarer drückt er sich in seiner „Quadruplica“ aus, Luther habe „seyne Ketzerey

1) cf. die Schrift an den christl. Adel.

2) cf. W. VI 505 Corp. Ref. I 373. Jene Gleichsetzung erklärt sich daraus, dass das kanonische Recht in den Strafbestimmungen keinen wesentlichen Unterschied zwischen Häresie u. Schisma machte. (Hinschius V 161 ff.) Dungersheim confutatio B l. 5 hat auch die Gleichsetzung.

3) s den Abschnitt über die Bannbulle. cf. auch den deutschen Text: „nit Ketzer noch zwispaltig“. W. VII 389.

4) er erwähnt sie nie ausdrücklich.

5) Die Konsequenz, welche Luther an der besprochenen Stelle W. V 451 andeutet: confiteor articulos istos . . . Ecclesia universalis est praedestinatorum universitas, et eos qui ex hoc sequuntur . . . impie esse damnatos geht nicht auf das allgemeine Priestertum, sondern auf die die Papstgewalt betr. Artikel.

6) Enders: Luther und Emser I 79.

nicht von seiner mutter, der Christenlichen kirchen, sonder in der Pickhart schul gelernet, bei welchen alle wuchen eyner an der tzech, wie sie gesessen sint, die schweyn ausstreybt und yhr pfarrer ist, er sey schuster, schneyder“[1]). — Auf der Wartburg hat Luther die Quadruplica gelesen, in der Wartburgschrift über die Privatmesse, in der lateinischen sowohl wie der deutschen, wird das allgemeine Priestertum auf einen Artikel des Huss gestützt. „Wir schliesen also: es giebt nur ein und allen Christen in der Kirche gemeinsames ministerium verbi. Folglich seid ihr mit Eurem Priestertum Satansdiener. Deshalb habt Ihr auch diesen Artikel des Johann Huss verdammt, dass es nämlich nicht jedermann erlaubt sei, Christum zu lehren und von jedermann zu hören“[2]). Man merkt, dass Luther sich auf der Wartburg befindet, d. h. die Akten des Konziles nicht vor sich hatte. Ein derartig lautender Artikel ist zu Costnitz nicht verdammt worden, es müsste denn Luther ihn missverstanden haben[3]). — Und hat

1) ebda. II 136. Es handelte sich um böswillige Verleumdung. Die Pigharden kannten die freie Wahl der Pfarrer nicht cf. Gindely I 81, Goll a. a. O. 19ff. Czerwenka II 27. 144. Köppen: Die Kirchenordnung u. Disziplin der alten hussit. Brüderkirche 1845 S. 52. Müller: Die Gemeindeverfassung der böhmischen Brüder in M. C. G. 1896 140ff. Eigentümlich ist, dass auch Erasmus den Böhmen die freie Pfarrwahl zuschreibt (an Slechta 1. Nov. 1519 Briefw. ed. Clericus 469) Wie aber jene Verleumdung entstehen konnte, wird deutlich aus Jac. Zieglers Bemerkung: Valdenses et Pighardi sacerdotalem ordinem non recognoscunt (Bl. 1 des oben genannten Buches). In der That anerkannten die Waldenser u. Hussiten die römische Hierarchie nicht, sie hatten ihren eigenen sacerdotalis ordo. Für den Romanisten aber war eine nicht rite (d. h. nach römischer Hierarchiepraxis) vollzogene Ordination gleich einer Ordination von „Schuster und Schneider“. Murner in: Ein christliche vnd brüderliche ermanung 1520 Bl. Cij behauptet, die Böhmen hätten jetzt wieder die rechtmässige Priesterweihe, die sie eine Zeit lang abgeschafft hätten. In dieser wie in sonstigen Aeusserungen Murners spiegelt sich wieder, dass er um die Rekatholisierung der Utraquisten weiss.

2) cf. W. VIII 425 bez. 498.

3) Und das ist allerdings wahrscheinlich, Luther wird den Hussschen Artikel: „Sacerdos Christi vivens secundum legem eius . . . debet praedicare, non obstante praetensa excommunicatione in seinem Sinne gedeutet haben. (cf. Artikel 17 Harduin S. 411).

er ganz vergessen, dass er früher gegen die prätendierte moralische Indefektibilität der böhmischen Priester geeifert hatte? Noch in Leipzig hatte er deutlich ausgesprochen, er verdamme den hussitischen Artikel, dass man einen sittlich tadelhaften (malus) Priester verwerfe[1]), ähnlich hatte er im Psalmenkommentar als Thorheit dargethan, die sacerdotes impii abzuthun[2]). Damals hatte er gewusst, dass die Böhmen die Priester aus der Menge der Laien heraushoben als besonderen Stand, jetzt hat er sie auf die Höhe seines Standpunktes hinaufgehoben[3]). Offenbar sieht Luther die böhmische Forderung von der sittlichen Heiligkeit der Priester jetzt in anderem Lichte. Denn sonst wäre es unbegreiflich, wie er unter Berufung auf Joh. 20, 22f. seinen Satz, dass ohne den h. Geist niemand Sünden vergeben könne, also, da niemand das Vorsandensein des h. Geistes beim anderen nachweisen könne, die **Priester**absolution unnütz sei, in seinem ersten Teile in dem zu Costnitz verdammten Artikel des „Huss oder Wiklif" wiedersieht, dass ein in Todsünde befindlicher Priester nicht die Sakramente verwalten kann[4]). Gewiss kommt Luthers Forderung schliesslich auf das gerade Gegenteil der böhmischen Praxis hinaus, aber jener Satz erscheint bei ihm als posi-

1) W. II 302, dazu Harnack D. G. ²I 410f. cf. Artikel 8 der Hussschen Sätze.

2) W. V 46.

3) Die späterhin behauptete Konstatierung des allgemeinen Priestertums bei Huss (cf. Harnack D. G.² III 415 Anm. 3) geht also auf Luther zurück. Es muss allerdings bemerkt werden, dass bei der Brüderunität der Gedanke der moralischen Indefektibilität der Priester zurücktrat, wie überhaupt der besondere „Stand" der Priester (cf. Müller M. C. G. 1896 S. 159, wo freilich m. E. die „evangelischen" Regungen der Unität etwas zu stark betont sind) Möglich wäre es, dass Luther davon hörte, doch hätte er sich dann noch so ausdrücken können wie W. VIII 162 (s. obenstehend)? Der Fundmentalunterschied zwischen Luther und den Brüdern bleibt unter allen Umständen bestehen. Mögen diese auch von einem allgemeinen Priestertum gesprochen, sich selbst auf 1. Pe. 2, 9 berufen haben (cf. Müller a. a. O.), sie sind in ihren unklaren Anschauungen über das Konventikeltum auf römischer Grundlage nicht hinausgewachsen und weit entfernt von Luthers organisatorischer Neuschöpfung.

4) W. VIII 162. Gemeint ist Artikel 4 Wiklifs bei Harduin a. a. O. 299.

tive Stütze einer Behauptung, die er selbst vertritt, er wird nicht verworfen. —

Ebenfalls mit dem Kirchenbegriff hängt zusammen die Beschränkung der Schlüsselgewalt auf das Diesseits. Auch dafür ist Luther Huss jetzt Stütze. Aus Huss' Schrift de ecclesia[1]) hat er ersehen, dass der Böhme sich gegen den Ablass für die Rompilger gewandt hat. „Also ist geschehen zu den Zeiten Joannis Huss, dass der Papst den Engeln im Himmel gebot, der römischen Wallbrüder Seelen gen Himmel zu führen, die auf der Romfahrt starben. Wider solchen schrecklichen Frevel und mehr denn teuflisch Vermessen sich Johannes Huss legt“[2]).

Ueber die bömische Abendmahlslehre hatte Luther bisher nur gelegentlich sich geäussert, ohne persönliches Interesse. In einer Predigt, wohl aus frühester Zeit, vergleicht er die Böhmen mit den Samaritanern. Wie diese zu den Juden standen, so jene zur Kirche. „Es war zwischen Juden und Samaritanern, wie heute zwischen uns und den Böhmen in der Eucharistie kein Einvernehmen ist“ (non convenit[3]). Auf welcher Seite aber Luther das Recht sieht, zeigt der den Samaritanern gemachte Vorwurf, dass sie contra legem handelten, das hiess auf die Böhmen angewandt contra ecclesiam catholicam[4]). Das infolge der Leipziger Disputation geschehene Studium der Konzilsakten, nicht zum wenigsten Huss' Buch de ecclesia und sonstige Mitteilungen liessen ihn zunächst mit persönlichem Interesse, dann auch milder sehen. Doch bedurfte es wiederum eines äusseren Anstosses, um das innerlich Herangereifte heraustreten zu lassen. Damit kehren wir zu Luthers Gegnern zurück[5]).

Ohne auch nur mit einem Worte die Böhmen zu erwähnen und auch wohl innerlich mehr durch die zwingende Macht des

---

1) cf. S. 94: Nimis ergo Papa Clemens suam potestatum laxaverat, mandans in sua Bulla angelis paradisi, quod animam peregrinantis Romam pro indulgentiis et decedentis a purgatorio absolutam ad gaudia perpetua introducant. s. auch das Folgende bei Huss.

2) EA. 24, 128. W. VII 421.

3) W. IV 614.

4) ebda.

5) s. oben.

Bibelwortes[1]) gedrängt als durch den böhmischen Ritus beeinflusst, hatte Luther im Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des h. Leichnams Christi es als wünschenswert bezeichnet, dass ein Konzil die communio sub utraque wiederum einführe. Sofort witterte man böhmische Ketzerei dahinter, die beiden Monstranzen auf dem ersten Blatt des Druckes[2]) sollten Utraquismus verraten[3]), in dem künstlerischen Schmuck der Rückseite sah man Anspielung auf Huss[4]). Herzog Georg fand das Büchlein „fast pragisch“ und schrieb voll Besorgnis an den kurfürstlichen Vetter nach Wittenberg[5]); Alveld[6]) u. a. folgten nach mit Schmähungen. Luther hielt eine Rechtfertigung für notwendig. Wie anders klingt jetzt sein Urteil! „Das ist aber nit die sach, darumb die Bemen werden ketzer gescholten, das sie beyder gestalt niessen .... dann die Romisch kirch hat dasselb vorzeyten, wie wissenlich ist, den Bemen zugelassen[7]); was aber mag zugelassen werden, das ist nit und wirt nymer mehr ketzerey“[8]). Wenn man bedenkt, dass die römische Kirche selbst in der communio sub utraque den geringsten der böhmischer Irrtümer sah[9]), so wird Luthers Äusserung verständlicher; immerhin erhebt er sich über die römische Beurteilung. Er gesteht sogar den Böhmen zu, dass sie die Schrift auf ihrer Seite haben[10]), böswillig hätten die Gegner die böhmische Lehre von der communio sub utraque als Ketzerei verschrieen unter dem

---

1) auf dieses beruft sich Luther. W. II 743. W. VI 79.

2) sie waren von Luther nicht beabsichtigt. cf. W. VI 82.

3) „denn bey vielen wird es dafür angesehen, das die Figur der beyden Monstrantzen und die Schrifft sollen anzeigen geben eines zufalls denen die unter beyder Gestalt“ Löscher III 921.

4) cf. W. VI 76.

5) cf. Löscher III 920.

6) s. Alvelds Schriften, in denen stetig der Vorwurf des Hussitismus mit Bezug auf die Abendmahlslehre wiederkehrt. cf. auch Bucers Bemerkung bei Enders II 374, Briefwechsel des Beatus Rhenanus ed. Hartfelder-Horawitz 219.

7) im Baseler Konzil.

8) W. VI 79.

9) cf. die Verhandlungen mit den Böhmen, und Cochlaeus bei Enders III 181.

10) ebda; cf. W. VI 504: verbum et factum Christi habent pro se.

Volk, „sonderlich an der Bemischen grentz“ [1]). Geboten hat Christus keinerlei Gestalt, deshalb ist es falsch, sowohl bei den Böhmen wie bei den Römischen, nur die communio sub utraque bez. sub una für christlich zu erklären, aber wenn denn nun einmal die Böhmen „so schwach waren ynn yhrem glauben und gewissen, das sie nit davon on ergerniss mugen fruntlich geweysset werden“ [2]), so solle man doch den schwachen Bruder in Liebe tragen. Beistimmen kann er ihnen nicht in allen Punkten ihrer Lehre, er macht Differenzierungen. Er hat gehört oder gelesen [3]), dass sie die bekannte Stelle Joh. 6 (V. 54) für den Utraquismus geltend machen, dazu habe man kein Recht, „dan der Herr sagt nichts vom sacrament an dem ort, sondern von dem glauben in Gottis und des menschen Kind, das ist Christum“ [4]). — er hat später dieses Urteil wiederholt [5]). Endlich weiss er „durch ein aussgelassen buch, das ich gesehen“ [6]), dass ein Teil von ihnen „nit glauben, das Christus' fleysch und blut warhafftig da sey“. Diese „Pigharden“ hält er für Ketzer und spricht das Ketzerurteil über sie: „gott erbarm sich über sie“. Gemeint ist, wie aus nicht viel späterer Äusserung hervorgeht [7]), die Brüderunität [8]). Es geht wohl auch auf mündliche oder schriftliche Mitteilung [9]) zurück, wenn Luther das Wort des Meissener Bischofs: „Gehorsam sei besser dan opfer“, auf denselben zurückspringen lässt mit dem Zusatz „dan eben denselben spruch furen die Bemen auch

1) ebda.

2) W. VI 80 cf. 81.

3) In der oben vermuteten pighardischen Schrift findet sich das Citat nicht. cf. aber für die Verwertung dieser Stelle bei den böhmischen Brüdern Müller: Mon. Germ. pädag. IV S. 121ff.

4) cf. W. VI 80 und dazu die Worte des Lukas von Prag: „ich fügte hinzu, dass auch einige von den römischen Doktoren nicht so denken, sondern sagen, dass der Herr hier vom Glauben spreche. (Müller a. a. O. 124).

5) W. VI 502.

6) s. darüber oben.

7) s. unten.

8) so auch Köstlin I 353.

9) Der Bibelspruch „Gehorsam ist besser denn Opfer“ findet sich nicht in der vermuteten pighardischen Schrift, wohl aber der Gedanke, dass die communio sub utraque dem Evangelium gemäss sei.

widder uns und schelten uns ungehorsam dem Evangelio daryn beyde gestalt von Christo geordneth sei“[1]). Spöttelnd hält er den Bischof zum Narren: wenn denn nun das jüngste Konzil die communio sub utraque verdammt hat[2]), nun gut, so galt sie doch vor demselben nicht als häretisch sondern als christlich. Soll sie nun seit 10 Jahren ketzerisch sein? Hütet Euch, vor den Böhmen Euch nicht zu blamieren[3]).

Angeregt durch die Polemik der Gegner sah Luther sich zu eingehenderer Beschäftigung mit der Abendmahlslehre veranlasst; ihr Ergebnis wurde niedergelegt in der Schrift von der babylonischen Gefangenschaft[4]). Bekanntlich äusserte hier Luther sich freier als bisher, freier auch als später. Die Freiheit seiner Auffassung spiegelt sich wieder im Urteil über die Pikarden, es ist milder geworden, fast anerkennend. Stufenweise lässt sich die Herabmilderung verfolgen, man sieht, wie er in seinen Studien langsam fortschreitet. Schon in der Antwort auf den Stolper Zettel, kaum einen Monat nach seinem scharfen Ausfall, nimmt er die Pikarden gleichsam in Schutz und spielt sie gegen den Bischof aus. Derselbe hatte es für gut befunden, die communio sub una zu rechtfertigen durch die Concomitanz. Luther spottet über die weise Vorsicht: wozu das sagen? Hat je jemand anders geglaubt? Sogar die Böhmen nicht. Denn wenn auch die Pikarden die Präsenz Christi unter irgend einer Gestalt leugnen, sagen sie doch nicht, dass er etwa auf die beiden Gestalten verteilt und somit nur sub utraque „ganz“ sei[5]). Das war ironisch gemeint und hiess eine Selbstverständlichkeit durch eine logische Unmöglichkeit überbieten; doch sieht man, dass er nicht nur Worte der Verdammung für die Pikarden hat. Ein halbes Jahr später, in der Schrift an den christlichen Adel, anerkennt er nahezu ihre Abendmahlslehre. „Wenn ich wüsste, dass die Pikarden keinen Irrtum hätten im Sakrament des Altars, denn dass sie

1) W. VI 139 cf. 149.

2) cf. über das hier vorliegende Misverständnis Luthers sub: das Laterankonzil.

3) W. VI 149f.

4) provocatus et exercitatus dabo libere quae sentio W. VI 502.

5) W. VI 139, 149.

glaubten, es sei wahrhaftig Brot und Wein natürlich da, doch drunter wahrhaftig fleisch und blut Christi, wollt ich sie nicht verwerfen; denn es ist nicht ein Artikel des Glaubens, dass Brot und Wein nicht wesentlich und natürlich sei im Sakrament“ [1]). Es fällt auf, dass Luther hier die Abendmahlslehre ganz anders wiedergiebt als an den beiden früheren Stellen. Nach diesen sollte überhaupt Fleisch und Blut Christi nach pikardischer Lehre nicht im Abendmahl gegenwärtig sein, jetzt „unter“ Brot und Wein. Offenbar hat Luther inzwischen sich genauer über die pikardische Abendmahlslehre informiert, sei es durch eingehendere Lektüre der ihm bereits bekannten Litteratur [2]), sei es durch mündliche oder anderweitige schriftliche Belehrung. Köstlin [3]) hat vermutet, die Schrift des Lukas von Prag von 1520 sei Luther zugekommen; das ist möglich, aber durchaus nicht sicher. Es thut nicht viel zur Sache, eine bestimmte Schrift namhaft machen zu können, wichtiger ist, dass thatsächlich die Brüderunität jenes „unter“ in der Abendmahlslehre, und zwar vornehmlich durch Lukas' Einfluss, vertrat [4]). Freilich in ganz anderem Sinne. So wie Luther meint, dachte die Unität längst nicht mehr, er hat sie misverstanden [5]). Ihre Abendmahlslehre ist mannigfachen Schwankungen unterworfen gewesen, bald mehr bald weniger die Realpräsenz betonend in oft unklarer Mischung des sinnlichen und geistigen Genusses, niemals aber zum taboritischen Radikalismus fortschreitend, bis dann Lukas

---

1) W. VI 456.

2) z. B. der oben genannten Schrift, welche auch das „sub“ bietet.

3) I 353.

4) cf. Müller: die Abendmahlslehre der alten Brüder und des Lukas von Prag in Monum. Germ. päd. IV 117 ff „so glauben wir, dass wir unter der Form des Brotes und Weines den Leib und das Blut des Herrn Christus empfangen“, „in Wahrheit sein h. Leib unter der Form des Brotes zur Speise und sein h. Blut unter der Form des Weines zum Trank“ „so ist schon sein Leib unter der Gestalt des Brotes, wo immer die Hostie sich befindet“ cf. auch RE. [3]III 465. Gindely: Ueber die dogmatischen Ansichten etc. 381.

5) Dungersheim: Oratio etc. Bl. Ajjj charakterisiert richtiger die Abendmahlslehre dahin: contra sensum Christi solum figurali ibi corpus Christi contineri pro fide tenent.

von Prag unter offenbarem Einfluss Wiklifs[1]) die dreifache Distinktion des Brotes aufstellte, des natürlichen, geistlichen und sakramentlichen, und die substantielle Gegenwart Christi ausschloss, worin die Unität ihm folgte. Das mittlere, die gläubige Aneignung Christi[2]) ist das wertvollste, die beiden anderen sind Mittel zur Erlangung desselben. Bei dem sakramentlichen wird scharf die Transsubstantiation abgewiesen und die Wesenheit des Brotes betont, hingegen in unklarer Weise von dem Sein Christi im Sakrament geredet, „sakramentlich" sei Fleisch und Blut Christi gegenwärtig d. h. letztlich „geistlich mächtig und wahrhaftig"[3]), aber „unter" dem Brot und Wein, die um unserer sinnlichen Schwachheit willen als sichtbare Zeichen gleichsam Anreizungsmittel sind. Soweit ist alles klar; eine Verwirrung aber bringt Lukas dadurch in seine Darstellung, dass er den Substanzbegriff auch für die geistige Präsenz verwertet und nur durch den Zusatz „sakramentlich" die letztere andeutet[4]). Das, und, damit zusammenhängend, ein Wertlegen auf den äusseren Genuss von Wein und Brot mag Luthers Missverständnis erklären. Auch halte man sich gegenwärtig, das jene Distinktionen für Luther etwas gänzlich Neues waren; wie er stets geneigt war, nach seiner eigenen Ueberzeugung, gleichsam nur durch die eigene Brille den Anderen zu lesen und Abweichendes nur da zu finden, wo es gar zu grob sich gab, so hat er auch hier kein Auge gehabt für die subtilen Unterscheidungen. Fleisch und Blut Christi sind präsent, das war ihm das Entscheidende; über das „wie" konnte dann nach seiner Meinung gar keine Frage sein. Und doch lag hier der Kernpunkt. Während für Luther die Substantialpräsenz feststeht und das „sub" nur unter Voraussetzung

1) s. darüber Müller 132ff. und Dieckhoff: die ev. Abendmahlslehre im Reformationszeitalter I S. 154ff. 163.

2) das „geistliche Sein Christi in den Seelen".

3) „als der erhöhte Herr und Regent im Himmel und auf Erden."

4) cf. z. B. „zu der Brotsubstanz wird die Substanz des Fleisches Christi sakramentlich hinzugefügt, sodass das in seiner Brotsubstanz substantiell bleibende Brot zugleich substantielles Fleisch Christi ist auf sakramentliche Weise".

eines „cum“ und „in“ acceptabel gewesen wäre[1]), wird bei den Böhmen auf diese Präpositionen gar nicht reflektiert, und lässt sich das „sub“ etwa mit „mediante pane et vino“ wiedergeben. Was Luther unter „wahrhaftig Fleisch und Blut Christi“ verstand, war der aus dem Himmel niedersteigende verklärte Christus, während die Böhmen diesen lokal bedingt dachten[2]) und die Präsenz von dem allmächtigen und allgegenwärtigen Christus als geistiger Grösse verstanden[3]). — Immerhin ist die besprochene Stelle Beweis, dass Luthers spätere Abendmahlslehre in ihrer scharfen Präzisierung der drei Präpositionen in der böhmischen Abendmahlslehre den Ansatzpunkt hat[4]). Sie hat ihm das „unter“ zugeführt, aus welchem bei Reflexion das „in“ und „mit“ sich ergeben musste. Nachdem d'Ailli, wie Luther in de captivitate babylonica bekennt, die bisherige Position ins Wanken gebracht hatte[5]) scheint es, als sollten die Böhmen mit ihrer Formulierung berufen sein, wenn das Wanken sich zum Stürzen vollendet haben wird, in die Lücke einzutreten. — In de captivitate babylonica ist das bedingende „wenn ich wüsste“ fortgefallen, Luther anerkennt offen die Consubstantialität von wahrem Brot und Wein mit wahrem Leib und Blut Christ und zwar zugleich offen als böhmisch, so wie er es verstand, will es

---

1) thatsächlich dachte er ja anders. cf. Dieckhoff 252ff.

2) cf. Müller a. a. O. 128. Die Excusatio a. a. O. 260: nec descendet corporaliter cum corpore suo ante diem iudicii.

3) „nicht auf seiende, natürliche, fleischliche Weise, sondern geistlich, sakramentlich, mächtig und wahrhaftig“. (Müller a. a. O. 131).

4) Diekhoff S. 238ff. behandelt abgesehen von einer kurzen Notiz S. 249 nur die 1523ff. auf die Böhmen Bezug nehmenden Schriften. Auch Göbel und Mücke (Stud. u. Krit. 1843 bez. 1873) gehen auf Obiges nicht ein.

5) ich verweise auf den Abschnitt über diesen. Erwähnenswert ist ausser der angegebenen noch die Bemerkung Dungersheims in seiner Confutatio Bl. 12 über die Böhmen: corpus Christi vel sanguinem in ipso sacramento non esse veraciter ac realiter, nec substantiam panis et vini in substantiam carnis et sanguinis Christi converti cf. Bl. 101: corpus et sanguis Christi substantialiter sive visibiliter sive invisibiliter ad fruendum non datur. Luther hat diese Schrift gekannt, trotzdem urteilt er anders, nachdem einmal die Böhmen ihm sympathisch geworden sind.

ruhig gelten lassen, dass man ihn um dieser Meinung willen als Hussit und Wiklefit verketzert; (sein königlicher Gegner in England hat nicht ermangelt, ihn daraufhin thatsächlich Hussit zu schelten). Damit ist der Höhepunkt erreicht[1]). Freilich hält Luther wie früher daran fest, dass notwendig weder die communio sub una noch die sub utraque sei, aber sein missbilligendes Urteil über einen Zwang geht diesesmal nur auf die Römlinge, nicht auch auf die Böhmen[2]). Ketzerei sei an sich weder die römische noch die böhmische Lehre, aber wenn man denn einmal den Ketzertitel gebrauchen wolle, so passe er besser auf die Römer, da jene auf das Evangelium sich stützten. „Die allerchristlichsten und evangelischsten sind die Böhmen", so hat er, als man seine Aeusserung über die communio sub utraque in die Bannbulle aufnahm, sein Urteil bekräftigt[3]). — Dass gerade das Constanzer Konzil die communio sub una für die Laien fixiert hatte, darauf hatte ihn Alveld gestossen[4]), mochte er es auch selbst schon vorher gelesen haben; von nun an rechnet er auch diesen Beschluss zu den thörichten Konzilsentscheidungen[5]), und Hutten stellt sie unter die „Bäpst Satzungen gegen der Lehr Christi"[6]). In Worms, Cochlaeus gegenüber, hatte er noch einmal Gelegenheit, die communio sub utraque zu befürworten[7]). —

Es war vorauszusehen, dass durch die Mitteilungen der Böhmen, — jenes Schreiben der utraquistischen Pfarrer war nicht die einzige Gesandtschaft, Emser spricht von „teglich post" zwischen Luther und den Böhmen, das war übertrieben, hatte zwar einen wahren Kern[8]), „der Pfarrer zu Leitmaritz sampt

1) s. oben.

2) cf. W. VI 507, dazu 456 und oben.

3) o. v. a. V 198.

4) cf. W. VI 507, Bl. Gjjjj seines tractatus de communione sub utraque. Es handelt sich um einen Beschluss der 13. Sitzung siehe Hefele VII 174. Harduin VIII 380f. Es stand in dem Beschluss ausdrücklich, was Luther W. V 652 hervorhebt, dass die una species das sacramentum doch integrum gebe.

5) W. V 652. Die Stelle fällt jedenfalls später als de captivitate babylonica. cf. auch Wrampelmeyer: das Tagebuch des Cordatus 333.

6) cf. Böcking V 392.

7) cf. Enders III 180f.

8) cf. Enders: Luther und Emser I 142. cf. W. VI 82.

zweien Bürgern zu Leitmaritz auch vielmals Botschafft kamen zu ihm“[1]) — durch die Lektüre des Huss'schen Buches, sein Interesse an der Geschichte des hussitischen Ketzerprozesses rege werden würde. Er hat jetzt Flugschriften darüber gelesen, den tractatus cujusdam (ut putant) Boemi adversus tyrannidem Romanae curiae in utraque lingua[2]), die epistola Poggii Florentini de morte Hieronymi ad Leonardum Aretinum[3]), Ulrich v. Richenthals „die deutschen Akta des Concilii mit den viel schilden“[4]), und wohl das Eine oder Andere mehr, zumal die Böhmen selbst ihn mit Litteratur versorgten. (Enders III 81.) Nicht zum wenigsten hat er aus den Schriften seiner Gegner gelernt, die sich beeilten, teils allerlei Detail aufzutischen, um die Häresie Luthers zu demonstrieren, teils die Akten sprechen liessen, um die Rechtmässigkeit der Verdammung des Huss darzuthun. Im Wittenberger Freundeskreis scheint der Huss'sche Prozess diskutiert worden zu sein, namentlich Carlstadt verrät genauere Kenntnis[5]). Hier und da zerstreut, immer, bald apologetisch bald im engeren Sinn dogmatisch, religiösen Interessen angepasst, begegnen bei Luther Aeusserungen über die böhmische Bewegung. Wie aus bunt gewürfelten Steinen ein Mosaik, so lässt sich aus ihnen ein Bild komponieren, wie Luther sich die Vorgänge gedacht hat.

Ueber die böhmischen Parteiverhältnisse war Luther bisher im Unklaren gewesen, er hatte „Böhmen“ und „Pikarden“ synonym gebraucht[6]). Jetzt haben ihn die böhmischen Freunde belehrt, dass die Gattung in verschiedene Spezies zerfalle, er kennt jetzt drei Parteien. Erstlich die Pikarden. Ihr Charakteristikum ist nicht sowohl die Praxis der communio sub utraque als vielmehr ihr „nit glauben, das Christus fleysch und blut wahrhaftig da sei[7]) und etlich mehr Ketzerstück.“ Nach seinen früheren Aeusserungen[8])

1) cf. Löscher III 921.

2) cf. Enders II 281.

3) cf. W. VI 185.

4) cf. darüber Schäfer: Luther als Kirchenhistoriker S. 149.

5) cf. z. B. sein „Missive von der allerhöchsten Tugend der Gelassenheit“ und seine „Bedingung“ bei Jäger: Carlstadt 136 u. 140.

6) s. oben.

7) s. oben und W. VI 80. Ueber die Wandlung seines Urteils s. die unmittelbar vorhergehenden Abschnitte.

8) s. oben.

darf man zunächst an ihre Leugnung des Fegfeuers und der Fürbitte der Heiligen denken; denn in diesen Punkten dachte Luther auch damals noch wesentlich konservativ. Die Pikarden sind die Brüderunität. An zweiter Stelle nennt er die Grubenhainer, die im Volksmund verrufenste Partei[1]), „was die glauben oder halten, weyss ich nit". Gemeint sind die Taboriten. Endlich „die von beyder gestalt". Ihr Kennzeichen soll — Genaueres ist ihm nicht bekannt — lediglich der Utraquismus sein. Von Wichtigkeit ist ihm die Parteitrennung nicht gewesen; als er Reformvorschläge aufstellte, betrafen sie der „Böhmen Sache" wiederum allgemein[2]).

Die Geschichte des Constanzer Konzils stellt sich Luther dar als ein grosses Lug- und Trugwerk des Papstes, als tyrannis wie er einmal sagt[3]). Es ist charakteristisch, dass er ein Interesse fast nur für den Prozess des Huss hat; auch der Beschluss über die communio sub una[4]) tritt ihm hinter diesen zurück; mochte Prierias auf das Dekret über die Superiorität des Konzils über den Papst die Rede bringen, so geht er mit kurzer Glosse darüber hinweg[5]), mit dem Punkte war er jetzt fertig[6]). Das Constanzer Konzil ist kein „frei Concilium" gewesen, daher war es nutzlos[7]). Der Curie wird zur Last gelegt alles, was dort zur Verderbnis der Kirche geschah. Wie der Gottlose im Psalmwort, hat der Papst auf dem Konzil „zerschlagen, zerkrümmet, zerfället den armen Haufen mit seiner Gewalt"[8]). „Das Evangelium oder die göttliche Wahrheit ist zu Costnitz öffentlich verdammt"[9]). Hätte man die vom Apostel geforderte Milde und Lindigkeit walten lassen, so wäre das Unheil vermieden worden[10]). Die Weltmacht aber erscheint Luther als Mittel in Roms Hand[11]). So kommt es,

1) s. unten.
2) cf. W. VI 454.
3) W. VI 184.
4) s. oben.
5) W. VI 334f.
6) s. hingegen früher cf. oben.
7) W. VI 258.
8) W. VIII 717.
9) EA. 10, 53 o. v. a. V 392.
10) Enarrationes, Epistel zu IV Advent. [Fr.]
11) cf. W. VIII 717.

dass der Kaiser Sigismund durchweg bei Luther als der unschuldige „fromme“ Fürst erscheint. Ihm waren durch den Papst die Hände gebunden; hätte er „frei dürfen handeln, wie er es im Sinne hatte“, so wäre in Costnitz der „Bosheit weniger“ geworden[1]). Der Geleitsbruch fällt lediglich dem Papsttum zur Last und rangiert in gleicher Reihe mit den päpstlichen Machinationen gegen Vladislaus von Ungarn und den Kaiser Maximilian bez. Ludwig von Frankreich[2]). Gottesordnung über Papstordnung setzend verwirft Luther aufs Schärfste den Einwand, einem Ketzer brauche man das Geleit nicht zu halten — da er ihn schon in die Zeit des Konzils verlegt, hat er ihn wohl einer schriftlichen Quelle entnommen[3]). Der „arme“ Kaiser hat trotz allem genug büssen müssen; möchte Kaiser Karl, so fügt er bei, nicht an ihm (Luther) ein Gleiches erleben! Es ist ihm nichts mehr geglückt, nicht nur, dass das böhmische Schisma sich an die Verdammung Hussens heftete, er ist ohne männliche Nachkommen gestorben, sein Enkel Ladislaus starb früh, sein Geschlecht ist untergegangen, seine Gattin Barbara stand in bösem Rufe[4]). — Die Gegenwart muss über Sigismund ein anderes Urteil fällen. Er hat freilich anfänglich versucht, Huss aus dem Ketzerprozess herauszureissen; als man ihm aber vorstellte, dass sein böhmisches Erbe durch jenen in Gefahr stehe, hat er sogar selbst auf Verurteilung hingewirkt.

---

1) W. VI 589 cf. 587.

2) s. an den christl. Adel ed. Benrath 62, meine Dissertation 95. Der Lutherschen Geschichtsbeurteilung ist dann gefolgt Kessler in der Sabbata (S. 112 in: Mitteil. z. vaterl. Gesch. hg. vom hist. Verein zu St. Gallen).

3) Ulrich v. Richenthal schreibt: „unser Herr der König meinte, es wäre ihm eine grosse Schande, sollte sein frei Geleit an ihm gebrochen werden. Da antworten ihm die Gelehrten: Es könnt und möcht in keinen rechten nicht sein, dass ein Ketzer Geleit haben sollt“ (ed. Buck in: Bibliothek des literar. Vereins in Stuttgart CLVIII S. 78). Murner in: Ein christliche u. brüderliche vermanung 1520 schreibt Bl. Diiij: das in (Huss u. Hieronymus) aber das geleit nit ist gehalten worden, das hab ich selb offt gescholten, was gat aber das die sach an, dan ein geleit brechen ist strafflich den richtern, die das geben, es rechtfertigt aber den vbelthater nit. [!].

4) Enders III 26. Das quae te nosse credo setzt die Ereignisse als bekannt voraus.

„Er hat also die Zusagen, die Huss nach Constanz verlockt hatten, in aller Form gebrochen“ [1]).

Doch es wäre verkehrt, diese Beurteilung Sigismunds lediglich als Rückwirkung seiner persönlichen schroffen Verwerfung des Papsttums bei Luther aufzufassen. Seine Zeit urteilte über Sigismund ähnlich wie er[2]); sie sah in ihm nicht den Ketzerrichter, sondern den Reformator, der das grosse Reformkonzil zusammenrief, ja, wie man glaubte, selbst eine „Reformation“ schriftlich aufgesetzt hatte. Man kannte dieses Schriftstück [3]), Luther hat es wohl auch gelesen[4]). Die Humanisten schätzten ihn als ihren kaiserlichen Gönner neben Maximilian[5]), kurz, Luthers Urteil befremdete zu seiner Zeit nicht.

Luther hatte bei Erasmus gelesen, dass Huss wohl verurteilt, nicht aber überführt werden sei[6]); in der Zuschrift der Kirchenpostille hat er es noch einmal wiederholt und die göttliche Notwendigkeit aus einer Prophezeiung, dass der Antichrist die Christen mit Feuer verbrennen soll, erkannt[7]). Doch Luther weiss jetzt genau, wie die Verurteilung vor sich gegangen ist. Hatte er in

1) cf. K. Müller: K. G. II$_1$ 80. Anders noch, d. h. ähnlich wie Luther Palacky a. a. O. 3, 1 S. 357 Anm. 465. Vergl. ferner: W. Berger: Joh. Hus und König Sigmund 1871. Eine ausführliche Begründung seiner Ansicht giebt K Müller in der Histor. Vierteljahrsschrift hg. von Seeliger Jahrg. 3 Heft 1, 1898.

2) cf. z. B. Dietrich v. Vrie bei Kolde: Augustinerkongr. 54f.

3) Es wird z. B. erwähnt in „ain neuer Sendbrief von den bösen Geistlichen geschickt zu irem rechten Herrn“ 1521 (Schade: Satiren und Pasquille II 94). Auch Murner kannte es. (An den grossmächtigsten . . . . Adel 1520 ed. E. Voss 1899, S. 33).

4) cf. meine Dissertation S. 128ff. und Koldes Zustimmung in Gött. Gel. Anz. 1897.

5) Namque Sigismundus Caesar, Matthias Corvinus, Panoniae rex ac pridem Maximilianus Augustus quantum literis faverint paucis arbitror obscurum. (B. Rhenanus, Briefwechsel a. a. O. 412). Von der reformatio Sigismunds sind bis 1521 einschl. nicht weniger als 8 Drucke erschienen, darunter einer höchst wahrscheinlich in Wittenberg. Die Drucke waren z. T. ausdrücklich darauf berechnet, auf Karl V im Sinne der Reform zu wirken. s. C. Koehne: Die sogen. Reformation Kaiser Sigmunds, in: N. A. D. G. 1898 Heft 3 S. 703ff.

6) s. oben.

7) cf. EA. 7, 5.

Leipzig noch das Konzil in Schutz genommen und einem Fälscher die Christianissimi articuli zugeschoben, die in die Akten eingeschmuggelt seien, so erscheint jetzt das Konzil in Parallele mit dem Synedrium, das falsche Zeugen aufstellte, um ein rechtmässiges Urteil zu erzielen[1]). Vielleicht hat er in Poggios Brief gelesen, dass Hieronymus von Prag in seinem Verhör seinen Richtern entgegenwarf, sie dürften den Zeugen keinen Glauben schenken, zumal sie nicht aus Wahrheitstrieb, sondern aus Hass und Misgunst ihre Aussagen machten[2]). Die persönliche Kenntnis von Hussens Schrift und ihr Vergleich mit den ausgezogenen Artikeln derselben in den Akten hat dann das Gelesene bestätigen lassen, vielleicht mag er auch um die Controversreden zwischen Huss und seinen Zeugen gewusst haben[3]). Er verweist „klerlich" auf „schrifft und buchle". — Auch Detail aus den Verhandlungen ist Luther bekannt. Als man über die communio sub utraque debattierte, „da fur der Florentiner Kardinal erfur und sprach: Ach lasset die Bestien essen und trinken was sie wollen, sie wollen aber uns reformieren und recht lehren, da lasst uns streiten wider sie"[4]). Bei der Verurteilung haben „heimlicher weyss" die „Junckherrn unternander drob beradschlagt placet? placet? placet? und also ist er durchs placet der ungelarten tyrannen hyngericht". Ausdrücklich beruft sich hier Luther auf „etlich akta"[5]). — Über die verurteilten Artikel des Huss spricht sich Luther jetzt rückhaltslos anerkennend aus. In der Leipziger Disputation hatte er

---

1) cf. „auf das ubrichristlich etc. buch Bock Emsers" bei Enders: Luther und Emser II 52.

2) cum omnis causae pondus in testibus situm esset, multis rationibus docuit nullam his testibus fidem adhibendam, praesertim cum non ex veritate, sed ex odio, malivolentia et invidia omnia dixissent. [Fr.] der Brief Poggios ist auch abgedruckt bei Hefele VII 280ff.

3) cf. Hefele VII 71f. Die Akten berichten darüber nicht.

4) Auf des Bocks zu Leipzig Antwort. Enders a. a. O. II 23,

5) W. VI 591. Es ist mir bis jetzt nicht gelungen, diese „acta" ausfindig zu machen. Bei Ulrich v. Richenthal und den sonstigen von Luther für das Konzil benutzten Quellen findet sich die Notiz nicht, auch nicht in den Sammelwerken von v. d. Hardt, Höfler. Finke u. a.

vier hussitische Artikel als christlich anerkannt[1]), in den Resolutionen hatten die vier sich in „viele“ verwandelt[2]), ebenso hatte er Eck geschrieben: „ich halte jetzt viel mehr Artikel des Huss als in Leipzig“[3]), und als die Bannbulle seine Aussage in Leipzig verdammenswert fand, revocierte er dem päpstlichen Willen folgend seine damaligen Worte: „Ich habe geirrt, nicht einige, sondern alle Artikel des Johann Huss, die man verdammt hat, sind evangelisch und christlich“ und der Antichrist hat sie in jener „Satanssynagoge“ — absichtlich gebraucht er das Wiklifsche Wort[4]) — verurteilt[5]). In seiner Antwort auf die Wormser Revokationsartikel hat er das Urteil wiederholt[6]).

Luther hatte in der Leipziger Disputation und ihren Resolutionen dem Konzil d. h. faktisch der Curie die Verbrennung des Huss Schuld gegeben. Eck beeilte sich das „Konzil zu Costentz zu entschuldigen“[7]) und in seiner perfiden Art Luther bei der Nation in Misskredit zu bringen. Huss sei verurteilt, ehe die Papstwahl vollzogen worden sei, als die Entscheidung bei den Nationen stand; diesen, nicht der Curie, sei daher der Prozess aufzubürden[8]). Luther musste im ersten Punkte seinen Irrtum eingestehen; was aber den zweiten angeht, so wälzt er doch wiederum die ganze Schuld auf die Curie, die den Kaiser bethört habe[9]). Hat ihm hier wohl Ulrich von Richenthal zur Prüfung der Eckschen Aussagen gedient, so hat er dort auch gelesen, was er von Huss' Tod erzählt: „Man hat die Erde mit der Asche ausgegraben und in den Rhein geworfen“[10]). Die Verbrennung hat Luther als

1) W. II 279 f.

2) W. II 406 cf. 398.

3) W. II 702.

4) cf. Harduin a. a. O. 911 Art. 37.

5) o. v. a. V 215. EA. 24, 134. Catharinus bespricht die Stelle in seiner 2. Schrift gegen Luther Bl. 89.

6) W. VII 612.

7) cf. den Titel seiner Schrift W. VI 576.

8) Aehnlich sagt er in de primatu Petri lib. III fol. LX, das Konzil habe völlig frei, ohne Zwang gehandelt.

9) W. VI 589.

10) cf. ed. Buck 81, Palacky III 1 368. Carlstadt in seiner „Missive von der Gelassenheit“ erwähnt auch die Aufsetzung der Ketzermütze [Fr.].

etwas Ungeheuerliches beurteilt; es ist die erste, welche er kennt, bisher ist man milder verfahren[1]). — Doch in Wahrheit ist Huss nicht tot, seine Lehre geht nicht unter: „es hilft sie keyn damnen, kein schreyenn, kein plerren, er ist forblieben und gerumet alltzeyt, wie noch keinem Ketzer widerfahren ist[2]). Man hat in ihm die Wahrheit Christi verdammt[3]), „die Christmörder im Costnitzer Konzil haben Huss angetastet“ [4]) aber er hat die Papstgewalt definitiv umgestossen[5]).

Bekanntlich hat Luther in der Schrift an den christlichen Adel die böhmische Frage zu lösen unternommen; er konnte es nur auf Grund genauerer Kenntnis der Verhältnisse. Er hatte „gehört“[6]), dass „die grösste sach sey das die Bemen geystliche guter haben zu sich bracht yn dem Schisma“ und dass man römischerseits Rückgabe dieses Kirchengutes verlangt[7]). Zunächst giebt er — analog wie in der Abendmahlsfrage — beiden Teilen Unrecht, die sich im Streit um zeitliches Gut hätten vertragen müssen, ein halb Jahr später[8]) aber liegt die Hauptschuld bei den Römlingen, die Böhmen werden nur gelinde ermahnt. Luther will ihnen die „geistlichen Güter“ belassen wissen. Die Forderung war kühn, wenn man bedenkt, welch ein gefährlicher Zündstoff für die Masse darin gelegen hatte und noch lag. Die Einziehung des Kirchengutes war der Punkt gewesen, an welchem sich die hussitische Propaganda am wirksamsten erwiesen hatte[9]); hier war dem Hass der von der Pfaffenherschaft Bedrückten gleichsam ein greifbares Objekt gegeben, auf der Bürger und Bauern Kosten war die Kirche reich geworden, nun sollte sie das Geraubte herausgeben, damit es der Lage der Massen aufhelfe. So war die „hussitische Ketzerei“ ein wirksames Moment der sozialen Bewe-

---

1) W. VI 589 cf. W. VIII 383, 695 anders Murner a. a. O.
2) W. VIII 229.
3) o. v. a. V 392 cf. 389.
4) EA. 10, 84.
5) EA. 24. 124.
6) Anfang 1520.
7) cf. W. VI 81.
8) wie gesagt, in der Schrift an den Adel.
9) cf. Haupt in den eingangs genannten Schriften.

gung des ausgehenden 15. und beginnenden 16. Jahrhunderts. Hier kam die öffentliche Meinung Luther entgegen, und vielleicht hat er von ihr „gehört“ über jenen Streitpunkt in Böhmen. Mit fast naiver Sorglosigkeit erhebt er dennoch seine Forderung, ohne zu ahnen, welche Waffe er damit dem Volke in die Hand drücken konnte; Murner hat es geahnt, wenn er in seiner Gegenschrift Luther an die Greuelthaten erinnert, unter welchen die Böhmen ihr Ziel verfolgten, wie sie „Munch und Pfaffen zu todt geschlahen“[1]). Die tief innerlichst religiöse Motivation hat Luther an jene eventuellen Folgen nicht denken lassen; wo es gilt Seelen zu retten, da sollte der Papst nicht eigensinnig auf irdischem Gut bestehen[2]). — Seine übrigen Reformvorschläge sind zumeist an den Satzungen des nicänischen Konzils orientiert[3]). Luther fordert, man solle eine Kommission nach Böhmen schicken, um die Verhältnisse zu erkunden. Wenn er sagt „beileib keinen Kardinal“, so erfährt das eigentümliche Beleuchtung durch die Thatsache, dass König Wenzel 1411 den Wunsch geäussert hatte, es möchte ein Kardinal mit päpstlicher Vollmacht zur Beilegung des Kirchenstreites nach Böhmen geschickt werden[4]). Luther wünscht, der Papst solle sich jeden Eingriffs enthalten: ein vom Volke gewählter Erzbischof soll die verschiedenen Parteien zu einen versuchen. In frischer Kühnheit warf er in der „Verklärung etlicher Artikel“ etc. die Bemerkung hin, fast „wolt er persönlich hyneyn yn Behemen, vorsuchen, ob ich yhr eyns teyls mocht unter die eynickeit Romischs stuls und zum hauffen bringen“[5]). — So hoch Luther Huss schätzte, nie hat er den mit ihm getriebenen Kultus gebilligt[6]). Man pflegte den Todestag des Märtyrers zu begehen, noch 1534 klagt Cochlaeus über diese „langeingeführte Gewohnheit“[7]).

1) Enders II 520f.
2) cf. VI 81, 457.
3) s. sub diesem.
4) Palacky III 1, S. 264.
5) W. VI 82.
6) cf. W. VI 455, 588.
7) Cochl. an Joh. Fabri 28. Okt. 1534: publica enim et longaeva consuetudine venerantur et festum agunt diem Johannis Hus forsitan et Hieronymi Pragensis. ZKG. XVIII 259.

Anhangsweise sei hier des „Papstesels“ gedacht, den Luther in der Predigt über den 2. Adventssonntag in der Kirchenpostille erwähnt, in welchem er eines jener Zeichen sieht, welche „die Sternmeister und Frau Hulde“ nicht „aus natürlichem Lauf“ zu erklären vermögen. Lange hat nachgewiesen, dass das bekannte Blatt mit dem Monstrum von Wenzel von Olmütz stammt, dem es aus Italien zukam, und hat es sehr wahrscheinlich zu machen vermocht, dass die böhmischen Brüder es nach Wittenberg zu Luther brachten. Er hatte dann angenommen näher, „dass bei einer der Sendungen, die Luther während des Sommers 1522 aus Mähren erhielt, sich auch der Kupferstich des Wenzel von Olmütz oder eine ähnliche Abbildung des römischen Monstrums befunden hat“[1]). Lange hatte es für möglich gehalten, dass Luther schon Anfang 1521 in den Besitz jener Abbildung kam, aber keinen Beweis finden können[2]). Derselbe liegt in der Kirchenpostille nunmehr vor, und es wird wohl sicher angenommen werden dürfen, das jener iuvenis eruditus, der ihm das Büchlein des Ulrich Velenus brachte, auch den Papstesel ihm gab[3]). Es wird auch jetzt nicht mehr gesagt werden dürfen, dass Melanchthon der erste Deuter des wunderlichen Tieres gewesen sei und Luther späterhin seine Interpretation acceptierte[5]). Luther giebt in der Postille die Deutung, welche Melanchthon späterhin weiter ausführte[5]): „einen Eselskopf, eine Frauenbrust und -bauch, einen Elefantenfuss an der rechten Hand und Fischschuppen an den Beinen und einen Drachenkopf am Hintersten“. „Darinnen das Papsttum bedeutet ist, der grosse Gottes Zorn und Strafe“. In dieser Auslegung des Untiers waren die Böhmen Luther vorangegangen[6]). Dass es ursprünglich um ein vom Tiberfluss bei der Ueberschwemmung ausgespieenes Ungetüm sich handelte, ist Luther noch bekannt gewesen. Nur die Jahreszahl 1496, die Melanchthon

1) Konr. Lange: Der Papstesel. Göttingen 1891 besonders S. 78 ff.

2) cf. ebda. 76.

3) cf. Enders III 81. Bei Lange a. a. O. irrig nach de Wette vom 17. Febr. datiert.

4) so Lange 85, 87.

5) cf. Melanchthons Deutung bei Lange 107 ff.

6) s. Lange 78.

später nannte, ist ihm nicht mehr erinnerlich, er sagt allgemein: vor kurzen Jahren“ [1]). —

So ausführlich Luther sich mit Huss beschäftigt hat, so wenig weiss er von Hieronymus von Prag und Wiklif, er hat sie gleichsam nur als Anhängsel zu Huss gewürdigt. Gelesen hat er von Wiklif sicher nichts[2]), ebensowenig von Hieronymus. Von diesem erzählt er nur, dass er mit Huss verbrannt worden sei[3]), was er von jenem weiss, hat er in den Konzilsakten gelesen; daher er nur von „articuli“ Wiklifs berichtet[4]). Schon in der Leipziger Disputation hatte er einen Wiklifschen Artikel citiert und denselben mit Huss'schen Ansichten identifiziert[5]). Ebenso hatte er Wiklif und Huss die Behauptung zugeschrieben, die Dekretalen seien apokryph, es war ein Wiklifscher Satz, den Luther in den Konzilsakten las[6]). Den Ausdruck Synagoga Satanae auf kurialistische Institutionen bezogen entnahm er auch dorther[7]); man hat ihn damals im Wittenberger Freundeskreise besprochen, Melanchthon schreibt, dass Wiklif zuerst die Universitäten also benannt habe[8]). Als man Luther seinen Satz: liberum arbitrium post peccatum res est de solo titulo in die Bannbulle setzte, widerrief er ihn in der Assertio omnium articulorum, ihn durch den absoluten Determinismus überbietend unter ausdrücklicher Beziehung auf Wiklifs zu Constanz verdammten Artikel: omnia

1) Bosserts Vermutung (Stud. und Krit. 1897 S. 349), dass „die Gespräche mit dem Schlosshauptmann und seinen Genossen Anlass geben mochten“ zur Erwähnung des Papstesels ist nach Obigem zu korrigieren.

2) cf. Kolde: Analecta Lutherana 58 für das Bekanntwerden Wiklifscher Schriften.

3) cf. Enders: Luther und Emser II 52. W. VI 588 o. v. a. V 221, 389, EA. VII 5 s. dazu Aleander in R. A. II 505.

4) cf. W. II 633.

5) s. oben.

6) Artikel 38 bei Harduin a. a. O. 911. Eck hatte erstmalig Luther denselben vorgerückt W. II 643.

7) s. oben.

8) Corp. Ref. I 342. Melanchthons Aeusserung war nicht ganz richtig; synagoga Satanae hatte Wiklif nur von der ecclesia Romana gebraucht, von den Universitäten aber ausgesagt, dass sie ecclesiae tantum prosunt sicut diabolus. (Harduin a. a. O. 910.)

de necessitate absoluta eveniunt. Es ist Artikel 27 der verdammten Sätze Wiklifs, den er wörtlich wiedergiebt [1]). Von einer Abhängigkeit etwa des Huss von Wiklif ist ihm nichts bekannt; die beiden stehen ihm neben einander [2]), fast möchte man sagen in einander, aber nicht nach einander. Doch hat seine Zeit hier, soweit ich sehe, geradeso geurteilt. Weil beider Sätze auf dem Constanzer Konzil verdammt waren, war Wiklefit und Hussit gleichbedeutend, darum wechseln auch die Anklagen gegen Luther auf Wiklifitismus und Hussitismus ohne Unterschied ab [3]). Die Lutherschen Worte: sive sit Wiclef sive sit Huss, non curo [4]) geben treffend die Sachlage wieder. —

Es ist ein mannigfach verschlungener Weg, den die Aeusserungen Luthers über die Böhmen den Untersuchenden gehen lassen. Gerade dadurch dass sie nicht bei Seite stehen gleichsam als fremdes Gut, sondern als persönlichster Besitz mit seinen innersten Empfindungen verbunden sind, haben sie etwas Bewegliches, Wechselndes, selbst Sprunghaftes an sich; sie machen die Schwankungen mit, welche durch Einreden der Gegner, Wandelungen der Beurteilungsweise auf Grund eigener Erfahrung bei Luther hervorgerufen werden. Als Richtlinien heben sich deutlich heraus die Leipziger Disputation und die Lektüre von Huss de ecclesia. Jene liess die erste Sympathie lebendig werden, diese wandelte die bisherige antithetische und negative Verwendung Hussscher Sätze um in die positive Billigung und Vertretung derselben. In der frühesten Zeit sahen wir Luther ganz auf dem Boden seiner Kirche stehen. Doch berührt eine gewisse Noblesse der Beurteilungsweise wohlthuend. Gewiss spart er keine Schärfe, um die Ketzerei der Böhmen zu verurteilen, aber die Strenge erniedrigt sich niemals zu gemeiner Schimpferei, wie das bei Emser u. a. der Fall ist. Hier scheut man sich nicht, die alten Lästerungen der Christenverfolger auf ödipodeische Vermischungen und thye-

1) cf. Harduin 910.

2) cf. VIII 717, 162 und die unten angegebenen Stellen.

3) cf. W. II 401, W. VI 508, VIII 210, 273f., 286, 717, o. v. a. V 231 (hier kommen sogar die Waldenser hinzu) W. VII 837 (dto.).

4) s. oben.

steische Gastmähler gegen die Grubenhainer[1]) wieder aufleben zu lassen[2]). Luther hat um diese Schmähungen wohl gewusst, er hält es für nötig, daran zu erinnern, dass die Böhmen „Menschen seien und kein Vieh“[3]), und hat von Anfang an den Gedanken gehabt, dass sie durch Güte und duldsames Entgegenkommen wiedergewonnen werden könnten[3]).

Gegnerischerseits hat man die bedeutende Schwenkung Luthers in seinem Verhältnis zu den Böhmen wohl bemerkt; dafür zeugen nicht nur die nach der Leipziger Disputation wie Pilze aus der Erde schiessenden Schmähungen auf Hussitismus, Heinrich VIII. von England hat ihm in aller Form vorgehalten, dass er nunmehr dasselbe thue, was er früher an den Böhmen verabscheut habe[4]) — er datiert den Umschwung von de captivitate babylonica. Dungersheim sagt ihm schon unmittelbar nach der Leipziger Disputation: „kurz vorher noch hast Du in Deinen Schriften mehr als einmal die Pikarden sichere Ketzer genannt, jetzt spielst Du ihren Patron“[5]).

An Quellenkenntnis erhebt sich Luther kaum über den Durchschnitt, Eck ist ihm darin überlegen gewesen[6]), er schaltet mit

---

1) Ueber diesen schon frühe aufkommenden Namen, der an das thatsächliche Leben in Gruben während der Verfolgungszeit sich knüpfte, s. Gindely: Geschichte der böhmischen Brüder I 36 und 493 Anm. 31.

2) cf. Emser bei Enders: Luther und Emser I 107 und im Briefe an Zack de disputatione Lipsiaca Bl. Ajj [Fr.] cf. Basler Chroniken I 420 Anm. 2. Hier wird der Name auf die Täufer übertragen. Dafür, dass er überhaupt gegen Ketzer beliebt war, s. Haupt: Hussitische Propaganda a. a. O. 237 Anm. 1.

3) W. II 287, 665.

4) Idque usque adeo sentiebat, ut Boemorum quoque schisma detestaretur . . . Haec quum haud ita pridem scripserit, nunc in idem, quod tum detestabatur, incidit. [Fr.].

5) Enders II 176.

6) cf. besonders W II. 283 s. auch Schäfer 67. In seiner „Concilii zu Costentz Entschuldigung“ giebt er z. B. genauen Bericht über den Prozess gegen Hieronymus von Prag. [Fr.] cf. auch seine pro Hieronymo Emser contra malesanam Lutheri venationem responsio 1519, wo er das Constanzer Konzil citiert nach den acta Heinrici de Pyro und dann sagt: Sicut Joannis Wickleff solum 45 articuli fuerunt

den Quellen in einer sachkundigen Weise, wie sie Luther nie besessen hat. Auch Emser steht Luther nicht nach, ihm ist Gerson und Antoninus von Florenz Hauptquelle für das Konzil[1]), die Luther ja auch beide gekannt, aber nicht für das Constantiense als Quelle benutzt hat. Alveld citiert nach den Konzilsakten[2]). Dass Luther Hussens de ecclesia früher kennen lernte als Freunde und Gegner, verdankte er böhmischer Liebenswürdigkeit, nicht eigenem Forschungseifer. Freunde wie Gegner haben sich alsbald beeilt, den Vorsprung, den Luther hier hatte, einzuholen[3]). Die Kenntnis Poggios und einzelner Flugschriften ist auch nichts Aussergewöhnliches. Die Originalität Luthers liegt nicht in dem Material, welches er hatte, sondern in der Verwertung desselben. Das führt hinüber zu einer zusammenfassenden kritischen Betrachtung seiner Stellung zu Huss.

Zum Ausgangspunkte sei genommen eine Aeusserung Luthers in der Assertio omnium articulorum, die Stelle, an welcher Luther am klarsten sich über Huss ausgesprochen hat[4]). Er beginnt damit, alle zu Costnitz verdammten Artikel für christlich zu erklären, sieht damit also nochmals in Huss das Evangelium wieder aufgelebt[5]). Aber sich selbst setzt er doch nicht mehr völlig auf die gleiche Stufe mit Huss, sondern eine Stufe höher. Es ist nicht richtig, sagt er, mich einen Hussit zu nennen; denn Huss hat viel Geringeres und weniger gesagt (minora et pauciora). Huss ist nur der Anfänger einer Offenbarung der Wahrheit. (velut inchoans lucem veritatis aperire). Er hat freilich „nicht

damnati, cum tamen agitati essent 223 articuli prius Oxoniae condemnati in Anglia, quorum omnium copiam habeo penes me. Eck rühmt sich überhaupt gerne seiner Kenntnis von Urkunden und der Kopien, die er hat; er war in dieser Hinsicht ähnlich wie Aleander. cf. z. B. de primatu Petri I fol. XX.

1) cf. Enders a. a. O. I 136—138, 134, 140.

2) cf. Tractatus de communione Bl. Fjjj [Fr.].

3) s. oben. Es sei bemerkt, dass die Schrift des Nicolaus von Clemanges: de statu ecclesiae damals bekannt war. s. Adelmann an Pirkheimer 28. April 1520 bei Heumann: documenta litteraria S. 193. Dass Lonicer (gegen Alveld Bl. D [Fr.]) vom Constantiense weiss, erklärt sich aus seinen Beziehungen zu Luther.

4) o. v. a. V 216.

5) s. oben und W. VII 612.

wenig dem römischen Idol und seinen teuflischen Statuten genommen", aber nicht genug. Er ist stehen geblieben auf einem Standpunkt, den Luther früher eingenommen hatte (conatus enim fuit vir ille . . . id quod et ego in principio conabar) [1]), nämlich die Kirche von dem Boden des geistlichen Rechtes aus zu reformieren (ut decretis papalibus veritatis opinio salva maneret); das war unmögliche Aufgabe, daran musste er scheitern (at iis salvis ipsum perire necesse erat). Nun präzisiert Luther das Zurückbleiben des Huss auf folgende Punkte: er hat einen gottlosen Papst zwar nicht mehr als membrum ecclesiae gelten lassen, aber dennoch dulden wollen wie jeden Tyrann; Luther aber negiert nunmehr den „Sitz der Bestie" überhaupt, es soll kein Papsttum mehr existieren, sodass die Frage nach der sittlichen Qualität seines Trägers hinfällig wird. Ferner nennt Huss die Dekretalen nur „apokryph", nicht „gottlos und christwidrig" und des Verbrennens wert. „Vielleicht" — diese Zurückhaltung ist beachtenswert, es kündet sich hier an das innere Ringen Luthers auf der Wartburg über die vota monastica und den Cölibat — hat Huss auch darin gefehlt, dass er 12 consilia evangelica aufstellte, wo es doch nur ein solches giebt, die virginitas sive coelibatus". „Doch, so fügt er entschuldigend bei, in diesem Punkte hat er sich durch Thomas und die Thomisten täuschen lassen" [2]). Kurz: „was vortrefflich war an Huss, haben sie verdammt, was aber nicht gut war, gebilligt. So nehme ich meinerseits die verdammten Artikel von Huss auf, aber alles von Huss, wenn auch seine Richter es billigten, lasse ich nicht zu". —

Hier ist ebenso bedeutsam, was gesagt ist, als was nicht gesagt ist. Denn welche Punkte aus den verdammten Artikeln des Huss ihm besonders wertvoll sind, lässt sich auf Grund seiner

---

1) ich verweise auf den Abschnitt: Luthers Selbstbeurteilung in Teil II.

2) Man wird diese Bemerkung nicht pressen dürfen und daraus schliessen, Luther habe um Abhängigkeit des Huss von thomistischen Ideen gewusst. Der Ausdruck „Thomist" ist Luther Sammelname für jeden, der von der evangelischen Wahrheit abweicht (s. den Abschnitt über Thomas). Dass er die thomistische Grundlage des Huss nicht kannte, zeigt sein Verständnis des Hussschen Kirchenbegriffs.

sonstigen Aeusserungen ergänzen; sie sind implicite alle als christlich anerkannt. Luther hat darnach Uebereinstimmung seiner Ueberzeugungen mit böhmischen Anschauungen gefunden in der Abendmahlslehre und in dem Kirchenbegriff nach der negativen und positiven Seite einschliesslich seiner Konsequenzen[1]). Die Differenzpunkte, die er angiebt, treten hinter der konstatierten Uebereinstimmung zurück, sie sind geringfügig. Einen derselben kann man kaum einen Differenzpunkt nennen. Wenn Wiklif und damit für Luther auch Huss die Dekretalen apokryph nennt mit der Begründung quia seducunt a fide Christi, so liegt doch wesentlich ein formeller, kein sachlicher Unterschied vor, wenn nun Luther das geistliche Recht als Satanswerk brandmarkt, zumal wenn er nun seinerseits doch desselben als Beweisstütze sich bedient. Das Festhalten der consilia evangelica durch Huss[2]) bedeutet allerdings einen prinzipiellen Gegensatz gegen Luther, aber das beigesetzte fortassis und die streng konservative Handlung gegenüber dem consilium evangelicum des Mönchsgelübdes zeigt, dass er denselben noch nicht auf seine letzten Gründe zurückzuführen vermocht hat; er hätte dann bemerken müssen, dass auch in der Lehre vom allgemeinen Priestertum, aus welchem die Beseitigung einer besonderen höher stehenden Ethik resultierte, Huss und er nicht eins waren. Das führt hinüber zu der Frage: Hat Luther, dogmenhistorisch angesehen, ein Recht, seinen Kirchenbegriff mit dem des Huss zu identifizieren?

Der Kirchenbegriff ist Luther der Centralpunkt der Hussschen Lehre, — mit Recht; omnia quae dicit pertinent ad hunc articulum, schrieb er[3]); der Titel des Huss'schen Buches wies das aus: ut patet ex ejus libello. Wie schon erwähnt, zerfällt Luther der Kirchenbegriff in einen negativen und positiven Teil. Huss habe erstlich die Gleichung ecclesia = ecclesia Romana gestrichen, sodann die ecclesia als communio sanctorum bez. numerus praedestinatorum — beides ist Luther gleichbedeutend — gefasst. —

---

1) Die böhmische Lehre von der Gutbeschaffenheit der Priester tadelt Luther nicht! — eine Bestätigung des früheren Ergebnisses.

2) Huss spricht über die consilia evangelica Bl. 178 in de ecclesia.

3) W. VII 612.

Wenn man zunächst den Ausgangspunkt beider ins Auge fasst, so ist er zweifellos der gleiche: der Protest gegen das im Papsttum kulminierende hierarchische Gebäude der römischen Kirche, so wie es sich exklusiv als „die Kirche“ gab. Luther hat richtig gefühlt, dass ihr Streiten gegen einen gemeinsamen Feind gehe. So betrachtet, hat er auch Recht, sich in eine Linie mit Huss zu setzen, ja, wie es thatsächlich geschehen ist[1]), auch mit den Waldensern, schliesslich mit der ganzen Reihe mittelalterlicher Reformversuche, welche den inneren Widerspruch des Kirchensystems — Weltüberwindung durch Weltverneinung — sei es auf diese, sei es auf jene Weise zu lösen suchten. Das zeigt aber, dass man nur ein sehr äusserliches Moment der Uebereinstimmung zunächst vor sich hat. Präzisieren wir daher, die Grenzen ein wenig enger ziehend, auf die Frage nach dem ius divinum des Papsttums. Auch hier hat Luther richtig gesehen. War die Stütze seines Protestes gegen jenes die Widerlegung der kurialistischen Auslegung von Mt. 16, 18f. gewesen, so fand er diesen so gefassten Protest bei Huss wieder. Zwar wich dieser in der Einzelexegese von Luther ab, aber das Resultat war bei beiden das gleiche: Die Kirche ist nicht auf Petrus gegründet, sondern auf Christus bez. auf den Glauben[2]). Und die Gewalt der Schlüssel ist nicht dem Papste als Nachfolger Petri gegeben, sondern der Kirche. Daraus folgte bei beiden, dass die Kirche weiter reicht als die Machtsphäre des Papstes, sie ist universell ubi ubi terrarum; es verschlägt zunächst nichts, dass Huss sie auch die Engel und im Fegfeuer Befindlichen und Seligen umfassen lässt[3]), denn der Gegensatz gegen die päpstliche Prätension, Haupt der ganzen Kirche zu sein, ist das Entscheidende. Man wird noch weiter gehen können und sagen, dass auch das Huss'sche Motiv zur Verwerfung der unbedingten

1) z. B. o. v. a. V 331.

2) cf. Th. v. d. Haegen: Jean Hus. Exposé de sa doctrine sur l'église. Alençon 1887 S. 54 ff. (eine Schrift, die durch Ignorierung der von Ritschl eingeführten Fragestellung dem Kirchenbegriff des Huss nicht gerecht wird), Huss de ecclesia 55ff., 60ff., 70ff. Gottschick Z. K. G. 1886 S. 375ff.

3) cf. v. d. Haegen 60ff. Huss de ecclesia 3ff.

Rechtsautorität des Papsttums, nämlich die Aufstellung des „Gesetzes Christi“, wie es im alten und neuen Testamente enthalten ist, als höchster Norm[1]) bei Luther sich findet, freilich als Konsequenz eines anderen massgebenden Gedankenkreises, des Evangeliums von der freien Gnade, nicht als selbständiges Ganzes[2]). Aus der Inkongruenz der biblischen Forderungen mit dem Papsttum, wie es sich gab, ist auch Luthers Polemik gegen dasselbe hervorgegangen, und mehr wie einmal hat Luther Beispiele aus der Geschichte für päpstliche Unsittlichkeit herangezogen und — genau wie Huss — gerade daraus die Widerchristlichkeit des Papsttums bewiesen[3]).

Aber hat nun Luther Recht, wenn er sagt, Huss habe den Papst dulden wollen, wie man einen Tyrannen duldet, und ist es wirklich ein Mehr gegenüber dem Weniger, wenn er seinerseits das ganze Papsttum beseitigt wünscht, handelt es sich nicht vielmehr um eine Verschiedenheit der Gesichtspunkte, die letztlich in einen Gegensatz ausmündet? Luther setzt Huss auf den Standpunkt, den er selbst früher gehabt hat, dass um der Ordnung willen das Papsttum bestehen bleiben könne, ohne Autorität in Heilssachen, wohl aber in Sachen der Disziplin. So denkt aber Huss thatsächlich nicht. Denn diese ihm von Luther zugeschobene Auffassung setzt die Negierung der Bedeutung der empirischen Kirche als Mittel zur Heilserlangung voraus; gerade diese aber hat Huss nicht vertreten. Für ihn hat die „Kirche“ eminente Bedeutung, darum ist für ihn auch jene Gleichgültigsetzung des Papsttums unmöglich, er kennt hier nur ein Entweder — Oder, nicht ein Nebeneinander durch Trennung der Wirkungssphären. Indem Huss die lex Christi als absolute Norm der Zugehörigkeit zur Kirche fasst, kann ihm der Papst nur dann Papst sein, wenn er jener Norm gemäss lebt[4]). Thut er es nicht

1) cf. Gottschick 376.

2) ebda.

3) cf. Burckhardt: Luthers Vorstellungen von Entstehung und Entwicklung des Papsttums 1896. Gottschick 556. Huss rekurriert wiederholt auf die Sage von der Päpstin Johanna. cf. de ecclesia 138 und 98.

4) cf. Harnack D. G.[3] III 413. Gottschick 376ff., 382ff. v. d. Haegen 76ff.

— und dadurch, dass schon die weltliche Herrschaft dem Gesetze Christi zuwider ist, ist es faktisch perpetuell so — dann sind alle Mittel anzuwenden, ihm die prätendierte Autoritätsstellung zu nehmen, von einem „tragen“ ist da keine Rede mehr, ebensowenig von disziplinarer Oberhoheit. Hier kommt Huss thatsächlich — freilich auf ganz anderem Wege — bei demselben Ziele an wie Luther. An diesem Punkte hat Luther den Böhmen unterschätzt. Es wird sein Blick vorzüglich an den Stellen gehaftet haben, an welchen Huss jene bedingte Anerkennung des Papsttums ausspricht, die Luther von seinem Standpunkte aus nicht anders mit der Leugnung des Papsttums iure divino in Einklang zu setzen vermochte als dadurch, dass er eine Anerkennung iure humano unterschob. Dadurch, dass Huss die empirische Rechtsordnung der Hierarchie als notwendiges Mittel für die Einheit der Kirche (in umfassendstem Sinne) verwarf, glaubte sich Luther zu der Annahme berechtigt, er wolle überhaupt der empirischen Kirche keine Bedeutung für die Heilserlangung mehr zusprechen. Das war ein Irrtum. Er übersah, dass das Papsttum, dem er (mit Huss) das ius divinum absprach, eine ganz andere Grösse war als das Papsttum, welches Huss bedingt anerkannte. Für ihn handelte es sich beidemale um die Hierarchie, für Huss nur im ersten Falle, im zweiten hingegen um einen — allerdings partikularen — Bestandteil der empirischen Kirche, sofern sie als sittliches Gottesreich Mittel ist für die Erlangung des Heils.

Vergegenwärtigt sich man dieses, so ergiebt sich, dass Luther an zwei Punkten den Kirchenbegriff des Huss misverstand: erstlich übersah er die Bedeutung der empirischen Kirche für ihn, sodann die Spezialisierung derselben als sittlicher Gemeinschaft des Reiches Gottes. Beide Punkte hängen aufs Engste zusammen[1]). Luthers Interesse haftet an der Huss'schen Definition der Kirche als ecclesia una quae est praedestinatorum numerus. Alle die sich an diese Definition knüpfenden Bestimmungen, dass die Kirche Glaubensobjekt, universal sei, nicht aufgehe in organisierten Rechtsanstalten[2]), waren ihm wertvoll. Jene Definition war für

1) cf. Lechler: Joh. Huss 1889 S. 110.
2) cf. Gottschick 568ff.

sein Bewusstsein notwendige direkte Ergänzung der Leugnung des Papsttums iure divino, für Huss war sie es nur mittelbar, sofern sich die empirische Kirche zwischenschob. Damit aber wird die Bedeutung jener ideellen Grösse bei beiden eine ganz andere. Huss sieht in ihr gleichsam ein über den Gläubigen Schwebendes, welches die geheimnisvolle Einheit derselben ist, von der man wohl allgemein die Bedingung zur Zugehörigkeit feststellen kann — das Prädestiniertsein — ohne derselben aber persönlich gewiss zu werden, sodass man auf die vermittelnde Hülfe der empirischen Sakramentskirche angewiesen ist. Für Luther aber fällt diese Vermittlung fort, weil ihm die congregatio fidelium nicht mehr wesentlich als ein zu erstrebendes, vor dem Gläubigen liegendes Ziel erscheint, sondern eine reale Gemeinschaft derer, die auf Grund persönlichen Glaubens ihres Heiles persönlich bereits gewiss sind. Luther lässt also den Kollektivbegriff nur gelten als Zusammenschluss der des Heils gewissen Individuen, während bei Huss der Kollektivbegriff für die Individuen überhaupt nie praktisch wird, es sei denn als Lockmittel, zum Sakramentsgebrauch anzuleiten. Dass aber Luther jene Zwischenschiebung der empirischen Kirche zwischen das Individuum und den geistigen Kirchenbegriff übersehen konnte, mag dadurch begreiflich werden, dass ihm selbst die congregatio fidelium nicht als ecclesia invisibilis in schroffer Trennung neben und über der empirischen Gemeinde stand, sondern in Wort und Sakrament ihr erkennbares Zeichen für den Gläubigen besass, für diesen real, „empirisch“ auf Erden existierte und aus dieser Gemeinde heraus aus dem Worte geboren wurde[1]). Diese Verbindung zwischen congregatio fidelium und empirischer Gemeinde glaubte er wiederzufinden, wenn Huss die empirische Kirche als Mittel für die Erreichung der Einbeziehung in die ideale hinstellte; dass hier thatsächlich schroffste Differenz, sowohl in der Fassung der Empirie wie in der Mittlerbedeutung der Gemeinde vorlag, entging ihm.

So ist also die Uebereinstimmung zwischen Luther und Huss wesentlich formell, beide kennen einen ideellen Kirchen-

1) cf. Gottschick 550ff. Köstlin: Luthers Lehre von der Kirche 84ff.

begriff[1]), bestimmen ihn aber unterschiedlich und vindicieren ihm durchaus verschiedene Bedeutung. Schon die Bedingung der Zugehörigkeit ist hier wie dort nicht die gleiche, bei Huss die Prädestination, bei Luther der persönliche Glaube. Und gerade um dieses persönlichen Glaubens willen fällt die Bedeutung der Sakramente als Kanäle gleichsam der einzugiessenden Gnade, — der Stützpunkt der Macht der empirischen Kirche für Huss — für Luther dahin. Allerdings wird vom Glaubensbegriff aus andrerseits verständlich, wie Luther die Differenz in der Fixierung jener Bedingung entgehen konnte. Je nach der Antithese nämlich wechselt sein Glaubensbegriff. Gilt es ihn gegenüber der magischen Wirksamkeit der Sakramente zu betonen, so erscheint er als Persönlichkeitsthat, steht er aber der Werkgerechtigkeit gegenüber, so ist er lediglich That Gottes bez. der Gnade[2]). Die Antinomie zwischen dem Thun Gottes und dem Thun des Menschen hat Luther in unserer Zeitperiode nicht gelöst, weil er sich an überkommenen Begriffen orientierte, die es zu bekämpfen galt. Die Verfolgung der zweiten Linie aber führte zur Prädestination, und Luther hat dieselbe in unserem Zeitabschnitt nie bekämpft, vielmehr führte seine ganze Gedankenentwicklung notwendig zu derselben hin[3]). Hat er nun ausdrücklich sich auf Wiklif, der ihm mit Huss rücksichtlich der Lehre identisch war, berufen, um die absolute Determination der Willenshandlungen zu erweisen[4]), so kann es nicht befremden, dass er seine eigene Meinung in der Huss'schen Definition ecclesia = numerus praedestinatorum wiederzufinden glaubte.

Und wie steht es mit der Konsequenz des allgemeinen Priestertums? Huss kennt sie nicht, kann sie nicht kennen, da er ihre Voraussetzung nicht kennt. Indem er der empirischen

---

1) cf. Harnack: D. G. III² 414ff. Gottschick 551f., 566. Die hier von Gottschick genannten „positiven Sätze" werden zu inhaltlicher Uebereinstimmung nur dann, wenn sie negativ gewandt werden.

2) cf. z. B. W. V 460 mit VIII 157, 169.

3) cf. Kattenbusch: Luthers Lehre vom unfreien Willen und von der Prädestination 1875 S. 41ff.

4) s. oben.

Kirche heilvermittelnde Bedeutung zuschrieb, hat er dieselbe gut katholisch im Priestertum als dem Verwalter der Sakramente konzentriert, ja, er war so inkonsequent, während er sonst das sittliche Leben nach der lex Christi als Bedingung der Verwirklichung der wahren Kirche fasst, nicht darauf zu reflektieren, ob nun etwa bei einem Prieser die Gutbeschaffenheit nur heuchlerisch war, weil das Wesentliche doch wieder die von ethischen Qualitäten unabhängigen rite vollzogenen priesterlichen Funktionen waren [1]). Wie konnte ihn da Luther missverstehen? Zunächst schon deshalb, weil er ihm seinen Kirchenbegriff unterschob, aus dem jene Lehre resultierte. Dadurch wurde es möglich, die Befugnisse, die Huss thatsächlich dem Laien zuschrieb im Sinne des allgemeinen Priestertums zu deuten. Huss gibt dem Laien das Recht, im Falle der Not zu taufen [2]), auf Grund der lex Christi den mit ihr nicht in Einklang stehenden Priester, Bischof oder Papst zu massregeln und will dementsprechend das Binden und Lösen nicht ohne weiteres dem Priester als Priester zugesprochen wissen [3]). Hier waren Ansatzpunkte für Luther, den Sondercharakter des Priestertums bei Huss verschwunden und die Laien zu Priestern heraufgehoben zu sehen. —

Indem nun aber Luther die Bedeutung der empirischen Kirche für Huss übersah, entging ihm, dass dieser sie näher als sittliches Gottesreich fasste, und so konnte es ihm begegnen, dass er die böhmische superbia, heilig sein zu wollen nicht mehr tadelt. Er hat auch hier mit seinen Augen Huss angesehen und so in der inneren Glaubensstimmung das Konstitutive der Zugehörigkeit zur Kirche bei Huss gesehen, nicht in der sittlichen Qualität. Dass vollends eine Inkongruenz vorlag bei dem Böhmen zwischen seiner Definition der Kirche als numerus praedestinatorum und als sittliches Gottesreich [4]), hat er nicht bemerkt. Freilich lag ein Ansatz vor, es zu bemerken, darin, dass ihm das Halten der consilia evangelica auffiel. Aber er vermochte diesem Einzelpunkt

1) cf. Gottschick 388 dazu 366, 373, 378, 387. Lechler 116.

2) Das war aber auch kirchlicherseits zugestanden cf. an den christl. Adel ed. Benrath 7.

3) cf. Gottschick 381.

4) cf. Gottsckick 372.

nicht seine Stellung im Gesamtorganismus des hussitischen Systems anzuweisen[1]), er erschien ihm als Rest der Tradition bei Huss. —

So ergiebt sich das merkwürdige Schauspiel, dass Luther Huss an dem Punkte, in welchem seine Grösse liegt, unterschätzt hat, hingegen da, wo dieser genuin katholische Ideen wiedergab, bedeutend überschätzte. Er hat den Schlüssel zum Verständnis der Abweichung des Huss von traditioneller Lehrweise gesehen in dem Gedanken, die Kirche sei Gemeinschaft der Prädestinierten und hat diesen mit seinem Kirchenbegriff und seinen Konsequenzen identifiziert; er hat nicht bemerkt, dass es sich hier um Ideen handelte, welche seine Kirche seit Augustin nie verleugnet hatte. Doch wird man zu seiner Rechtfertigung sagen dürfen, dass Theorie und Praxis in derselben sich nicht deckten, dass sie im praktischen Leben die empirische Kirche so stark betonte, dass der Zweck, dem diese als Mittel diente, die Einverleibung in das corpus Christi mysticum zurücktrat, so stark zurücktrat, dass Luther eine reformatorische That da zu sehen glauben konnte, wo jener Zweck in hellstes Licht gesetzt und zum Ausgangspunkt der Betrachtung gemacht wurde. Schon bei Augustin war es ihm ähnlich gegangen, er hat ihn nicht verstanden[2]), darum auch Huss nicht, der sich — in korrekter Weise — auf diesen berief. Dass nun aber diese Betonung der geistigen Einheit bei Huss dem Papsttum einen tötlichen Stoss versetzte und in Verbindung mit dem Begriff der Kirche als sittlichen Gottesreiches dasselbe, wie es thatsächlich war, beseitigte, diese neue, reformatorische That des Huss hat Luther nicht zu würdigen verstanden.

Indem Luther den Böhmen und mit ihm den Briten eine Stufe tiefer als sich selbst innerhalb der historischen Entwicklung setzte, hat er sie schlechthin als „Vorreformatoren“ bezeichnet und jene Schätzung des Huss und Wiklif herbeigeführt, die in der evangelischen Kirche herrschend geblieben ist, bis in der jüngsten Vergangenheit in der scharfen Fixierung des reformatorischen Kirchenbegriffs ein neuer Schlüssel zum Verständnis jener gefunden

1) cf. darüber Gottschick 368f. Ritschl: R. u. V. ^{2}I 134.
2) ich verweise auf den Abschnitt über Augustin.

wurde[1]). Nunmehr erscheinen sie nicht in dem Glorienscheine der Märtyrer evangelischer Wahrheit, sondern als Reformer auf dem Boden katholischer Anschauungen, und auch dem Konstanzer Konzil wurde eine gerechtere Beurteilung zu teil, als sie Luther von seinen vorgefassten dogmatischen Ideen aus zu geben vermochte.

XI.

Tauler.

In einem Briefe an Johann Lang in Erfurt aus dem Jahre 1516 findet sich innerhalb des uns bis jetzt bekannten Materials zum ersten Male die Erwähnung Taulers durch Luther. Das genaue Datum dieses Schreibens ist unbekannt, es muss zwischen den 30. August und 5. Oktober fallen[2]). Luther klagt darüber, dass Lang ihm zu viele studierende Brüder zusende[3]); Lang hatte sein Verfahren begründet mit der Erinnerung daran, dass eine dem Erfurter Kloster geleistete Hülfe eine Unterstützung der eigenen Mutter für Luther bedeute[4]). Dieser hingegen erblickt in Langs allzu grosser Fürsorge für sein eigenes Kloster eine Geringschätzung anderer und giebt ihm zu bedenken, dass seine Diensteifrigkeit nur einen Schaden für ihn, aber keinen Gewinn bedeuten könne. Cave igitur, ut iuxta Taulerum tuum perseveres, segregatus utrinque (d. h. nicht nach irgend einer Seite, in diesem Falle nach dem Erfurter Kloster, besonders hinneigend) et communis homo ad omnia, sicut decet communis dei communis ecclesiae filium.

Ein Zweifaches geht aus dieser Notiz hervor: erstlich, dass Luther Taulers Predigten (nur um diese kann es sich handeln) kannte, sodann dass Lang sich mit dem Mystiker eingehend beschäftigt hatte, sodass Luther den Freund an „seinen“ Tauler erinnern konnte, ähnlich wie man — und zwar nicht zum wenigsten die Feinde — in den ersten Jahren des Streites und später-

1) cf. die diesbez. Abhandlungen Ritschls.

2) cf. Enders: Luthers Briefwechsel Bd. I Nr. 20 und 23.

3) cf. Kolde: Die Augustinerkongregation S. 266.

4) cf. Enders I Nr. 22.

hin Luther gegenüber von „seinem Augustin“ sprach[1]). — Die Vermutung liegt nahe, dass Lang es war, welcher Luther erstmalig auf den Mystiker aufmerksam machte; vielleicht hatte er in Briefen auf ihn hingewiesen, oder[2]) auch mündlich bei seinem Aufenthalt in Wittenberg vor Übernahme des Erfurter Priorates Ende 1515 oder Anfang 1516.

Wenn Luther sowohl in seinen Predigten bis 1516 wie auch in den dictata super psalterium Tauler nicht citiert hat, und auch die in letzteren unter der Masse teils philologischen teils scholastischen und allegorisierenden Materials verborgenen mystischen Gedankenkreise nicht direkt auf Tauler zurückzuführen sind[3]), so ist doch in obiger Anspielung eine Wiedergabe von nur durch Lang vermittelten Gedanken Taulers ausgeschlossen, sofern die klare, knappe und doch inhaltlich treffende Prägnanz der Reproduzierung der Ideen Taulers auf eine selbständige Lektüre des Mystikers hinweist. Eine bestimmte Stelle aus Taulers Sermonen hat Luther bei seinen Worten im Auge, er giebt sie frei wieder und fügt andere nicht unmittelbar im Citate stehende aber an den Inhalt desselben innerhalb des Taulerschen Gedankenkreises sich anschliessende Meinungen hinzu. Er denkt an ein Wort aus Sermo 74 „auf unserer lieben Frauen Geburt“ über Sir. 24, 21: „Auch soll der Mensch haben die wirkliche Liebe und soll gemein sein; denn er soll nicht allein die Guten meinen, sondern auch die gemeinen Armen[4])“ (folgen als für den

---

1) Nur mit dem Unterschied, dass hier noch die besondere Nüance hinzukam, dass Augustin als Luthers Ordensvater galt. Uebrigens spricht Ambrosius Catharinus in seiner Excusatio disputationis S. 22 u. ö. in ironischem Sinne Luther gegenüber auch von „seinem Tauler“.

2) so Dieckhoff: Luthers Lehre in ihrer ersten Gestalt 1887 S. 29 Anm. 2.

3) cf. Hering: Luther und die Mystik 1883 S. 29, 19, 30, 52ff.

4) cf. Taulers Predigten Frankfurt a/M. 1826 Bd. III S. 118, 122. Hering a. a. O. S. 197. Aehnliche Gedanken wie die nebenstehenden s. Bd. II S. 336, III S. 140, II S. 384. In der Augsburger Ausgabe von 1508 von Hans Otmar steht die Stelle Bl. CLXXXV. Ein Exemplar dieser Ausgabe aus der Giessener Universitätsbibliothek lag mir vor; dieselbe ist im Folgenden gemeint, wenn nach Blattziffern citiert wird.

Festtag gewählte Beispiele die Eltern der Maria, Joachim u. Anna). — Der Zusammenhang, in welchem die Stelle erscheint, mit dem Vorhergehenden ist ein sehr loser und beeinflusst den Sinn derselben in keiner Weise. Dieser deckt sich völlig mit dem Gedanken, welchen Luther durch Erinnerung an das Citat in Lang wachrufen will, dem Gedanken der Liebe ohne Sonderrücksichten. — Doch beachten wir die Begründung jenes Appells Luthers; sie liegt in dem Hinweis auf die „Allgemeinheit" Gottes und der Kirche. (sicut decet communis Dei communis Ecclesiae filium). Der letztere Gedanke tritt bei Tauler zurück, aber das erste Motiv ist ganz in seinem Sinne gedacht: „Wer in diesem recht stände, dass ihm alle Dinge gleich wären, Glück und Unglück, Liebe und Leid, Reichtum oder Armut, Gutes und Böses, wie würde ein solcher Mensch Gott seinem Schöpfer so gleich!" [1]) „Dieselbe süsse Salbe (= Christus) fliesst auch durch diesen Menschen in gemeiner brüderlicher Liebe zu allen Menschen, guten und bösen, denn sie schliesst niemanden von der Liebe Gottes aus. Darum spricht er, dass sie gewurzelt und gegrundvestet sind in der Liebe Gottes [2])". — Aber man darf neben der formell gleichen Motivierung der „gemeinen Liebe" die sachliche Differenz nicht vergessen. Dem Mystiker wird das Streben nach Gottähnlichkeit, ja -Gleichheit in der Liebe letztlich spekulativ begründet in der substantiellen Wesenseinheit von Gott und Mensch, der ethisch vollendete d. h. der Welt „entwordene" Mensch ist real in seinen Urgrund wieder eingekehrt, das göttliche Allwesen spiegelt sich in ihm, er ist wie Gott, erhaben über Raum und Zeit, erhaben über die Unterschiede der Personen, da er nicht „zu einer Zeit oder an einer Stätte, oder mit einem Werk, sondern allen überall und in allem dient" als „ein Mensch aller Stunden, aller Werke, aller Personen" [3]) — communis ad omnia

1) cf. a. a. O. Bd. II S. 365.

2) cf. ebda. S. 384.

3) cf. das Citat bei Hering a. a. O. S. 196 aus den operationes in psalmos, im Texte in mystisch-spekulativem Sinne verwertet. vergl. ferner Tauler Bd. II S. 270: „der Mensch wird von Gnaden recht, was Gott wesentlich ist". II S. 379 „der Mensch wird selbst Gottes Reich und Gott reichsnet wahrlich in ihm".

in mystischem Sinne. So wird die Ethik in den Dienst der Metaphysik gestellt und bleibt von ihr beherrscht. Hingegen springt bei Luther in seinem Briefe der lediglich ethisch-religiöse Gedankengehalt sofort in die Augen. Weil Gott als höchstes ethisches Wesen seine Liebe über allen walten läst, deshalb ist es des Menschen, sofern er Gottes Sohn sein will, Pflicht, wie der Vater zu handeln. Die Stelle der metaphysischen Begründung nimmt bei ihm die genuin christlich-biblische ein, die Mystik hat ihr nur die einkleidende Hülle geliehen. So angesehen ist die Hinzufügung der communis ecclesia nicht bedeutungslos, sofern sie als Anstalt, welche arm und reich, hoch und niedrig, alle ohne Unterschied aufnimmt, den Blick von der Spekulation fort auf die Ethik richtet. Daher auch Luthers Mahnwort an Lang ein Sporn zu intensivster Aktivität ist, während die mystische Theorie der „gemeinen Liebe", auf dem Entwerden basiert, letztlich auf Passivität hinausläuft.

Luther macht auf diese offenbaren Differenzen an unserer Stelle nicht aufmerksam. Der Grund liegt einmal in der naiven Unbefangenheit, mit welcher Luther seinen Mystiker las, der so viel Verwandtes mit ihm für sein Bewusstsein hatte, dass er die Differenzen übersah, sodann aber auch in jener glücklichen Inkonsequenz der Mystik, ihre Gedanken selten in aller Schärfe bis zu den letzten Gründen durchzuführen und auszusprechen. Sie schimmert zwischen Monismus und Dualismus, zwischen lebensvoller positiver Ethik und abtötender Asketik in liebenswürdigsten Farben — jenes glückliche Zwielicht, welches die in der Scholastik erstarrende Menschheit wiederum zu lehren begann, was Frömmigkeit sei! Wer die Stelle bei Tauler liest, welche Luther Lang vorhält, der würde kaum auf die letzten pantheistischen Endgedanken stossen, wie es Luther auch nicht that, wenn ihm nicht die gesamte mystische Gedankenkonstruktion in ihren letzten Spitzen bekannt wäre.

War Luther somit in der zweiten Hälfte des Jahres 1516 sicher mit Tauler bekannt, so vermögen wir nicht den Zeitpunkt, wann er ihn kennen lernte, zu fixieren[1]). Da Luther ihn vor-

1) Hering a. a. O. S. 52 möchte schon 1515 als terminus a quo setzen, ebenso Dieckhoff a. a. O. S. 29, ohne dass sich aus den

her noch an keiner Stelle citierte, von nun an ihn aber sehr häufig nennt, so liegt die Vermutung nahe, dass wohl nicht allzu lange vor unserem Briefe Luther die Predigten zu Gesichte kamen. Die Ausgabe, welche Luther benutzte, ist, wie durch Buchwalds Entdeckung des Originalexemplars nunmehr feststeht, die vom Jahre 1508, gedruckt zu Augsburg bei Hans Otmar, er hat seine Bemerkungen zum Texte an den Rand[1]) geschrieben.

Am 14. Dezember 1516[2]) schreibt Luther an Spalatin, nachdem er das Vorhaben desselben, einige Schriften ins Deutsche zu übersetzen, um auf die Masse zu wirken, widerraten hatte durch den (übrigens auch mystisch gefärbten) Hinweis darauf, dass es bei dem Herrn selbst stehe, für den Fortgang seines Evangeliums zu sorgen, wenn es nur recht gepredigt werde[3]): „Addo tamen et meum consilium. Si te delectat puram, solidam, antiquae simillimam theologiam legere, in Germanica lingua effusam, sermones Taulerii Johannis praedicatoriae professionis tibi comparare potes, cujus totius velut epitomen ecce hic tibi mitto. Neque enim ego vel in Latina vel nostra lingua[4]) theologiam vidi salubriorem et cum Evangelio consonantiorem. Gusta ergo et vide, quam suavis est Dominus, ubi prius gustaris et videris, quam amarum est, quicquid nos sumus". — Die Charakteristik der Sermone: Reinheit, Gediegenheit, Kongruenz mit dem Evangelium

---

„Spuren deutscher Mystik", die schon in dieser Zeit bei Luther sich finden sollen, dieser Termin erzwingen liesse. Köstlin: Martin Luther I S. 117 lässt die Frage offen, Kolde: Martin Luther I S. 92 nimmt an, dass Luther 1516 „allem Anschein nach durch Vermittlung Langs" mit Tauler bekannt wurde; ähnlich Buchwald, Weim. Ausg. IX S. 95 und Berger 156.

1) Näheres cf. W. A. IX S. 95. Die Ausgabe von 1508 ist lediglich Abdruck der Leipziger Edition von 1498 mit Umsetzung in die Augsburger Mundart. cf. Preger: Geschichte der deutschen Mystik Bd. II S. 58 und Blatt CCXXI der Ausgabe von 1508.

2) Bei Preger a. a. O. S. 143 ist dieser Brief irrtümlich vom 11. Dez. datiert.

3) cf. Enders I S. 74.

4) Das setzt voraus, dass Luther von Litteratur in deutscher Sprache wenigstens soviel kannte, dass er von einer „Theologie in nostra lingua" sprechen konnte.

und der alten Theologie — er mag wohl an Augustin besonders gedacht haben — war gewiss das höchste zu spendende Lob. Die ihm folgende Aufforderung an Spalatin, nun selbst zu schmecken, ist sichtlich mit Beziehung auf den Inhalt der Sermone und der ‚epitome' formuliert; sie enthält die der Mystik eigene Antithese der Lieblichkeit und Süssheit Gottes und der Bitterkeit des eigenen Selbst in der Luther eigenen scharfen Fassung der Priorität der Erfahrung der letzteren vor der ersteren[1]). Näheres sagt Luther nicht. —

Wie man aus dem Briefe ersieht, hat Luther inzwischen, wie er meint, ein neues Büchlein von Tauler kennen gelernt. Er hat es „an titel und namen"[2]) gefunden, es ist jenes Bruchstück (epitome), welches er als „eyn geystlich edels Buchleynn" veröffentlichte, und welches am 4. Dezember 1516 „am tag Barbare" die Druckerpresse verliess[3]). „Nach müglichem gedencken zu schetzen, ist die matery fasst nach der art des erleuchten doctors Tauleri, prediger ordens", sagte Luther in seiner Vorrede, ein Beweis, wie er bereits über Kriterien verfügte, welche ihm den Taulerschen Redetypus normierten. Die mystischen Grundideen, nicht allzusehr zur Spekulation erhoben, fand er in der That dort wieder[4]). Die Stelle, welche ihm die Nicht-Autor-

1) cf. dazu Hering a. a. O. S. 36 u. ö.

2) cf. das Vorwort zu seiner Ausgabe W. A. I S. 153.

3) cf. ebda. sowie v. Dommer: Lutherdrucke etc. S. 1. Zu den dort aufgezählten Exemplaren des seltenen Druckes kommt hinzu das auf der Frankfurter Stadtbibliothek aus dem Nachlass Gust. Freytags befindliche Exemplar. 1518 erschien in Leipzig bei Stöckel ein Neudruck.

4) Thudichum „die deutsche Theologie" (Monatshefte der Comeniusgesellschaft 1896 Nr. 5) S. 18 behauptet freilich, die „deutsche Theologie" ginge „viel weiter" als Tauler; doch hängt das mit seiner von Keller inspirierten Auffassung des Büchleins als Produkt der Brüdergemeinden zusammen, für welche Beurteilung der Beweis nicht erbracht ist. Der Inhalt des Büchleins geht nicht über die Grundlinien katholischer Mystik hinaus, und dass es späterhin in den Brüdergemeinden besonders geschätzt war, oder dass eine Handschrift desselben in der gräflich Wertheimschen Bibliothek sich fand und nun von diesen Grafen Einer frühzeitig zur Reformation übertrat, was eine Vorbereitung auf die evangelische Wahrheit durch die Brüder-

schaft Taulers hätte verraten müssen, wenn sie wie in der vollständigen Schrift gelautet hätte: „es spricht der Tauler etc.“ — ein Citat einführend — las er in seinem Bruchstück also: „es spricht ein Lehrer“ [1]) und diese Einführungsform musste ihm im Gegenteil gerade Taulerisch erscheinen, sofern Tauler es liebt, diejenigen, die der namentlichen Erwähnung nicht wert schienen, in dieser oder ähnlicher Weise einzuführen. (cf. Bd. II S. 234, 392, III S. 142 u. ö.). Unbekannt ist, wie jenes Bruchstück in Luthers Hände kam. Hatte etwa Lang aus seiner umfangreichen Bibliothek ihm dasselbe zugeschickt? Wir wissen, dass Lang Ende September oder Anfang Oktober Luther eine satirische Schrift zusandte [2]); war dieser vielleicht jenes Bruchstück beigefügt? Oder hatte es Luther in der Wittenberger Klosterbibliothek gefunden, oder war es ihm sonst irgendwie zugestossen? [3]) Seine Art war es nicht, nach Humanistenweise Handschriften oder unbekannte Drucke aufzustöbern, so dürfen wir wohl annehmen, dass jedenfalls nicht persönliche Bemühungen ihm jene Schrift — wohl handschriftlich [4]) — in die Hände

gemeinden voraussetzen lasse, kann doch auf Beweiskräftigkeit keinen Anspruch machen. Das richtige Urteil s. b. Plitt: Zeitschr. für die lutherische Theologie und Kirche 1865 S. 51f. und Lisko: die Heilslehre der deutschen Theologie 1857 S. 14.

1) cf. Plitt a. a. O. S. 60. Es ist daraus zu schliessen, dass jenes Bruchstück älter ist als die dem späteren Druck zu Grunde liegende Handschrift; denn nur der Spätere konnte hier den Anonymus durch einen Namen ersetzen.

2) Luther äussert sich darüber an Lang 5. Okt. Enders I 60. Bez. der Bibliothek Langs verweise ich auf den II. Teil.

3) Thudichum a. a. O. S. 1 sagt: „vielleicht von unbekannter Hand zugegangen“. Keller: „ein Anhänger der Litteratur der altevangelischen Gemeinden“ (Reformation etc. S. 341).

4) cf. W. I S. 375. Plitt a. a. O. S. 61. Luther hat jedenfalls nicht mehr vorgefunden als er drucken liess (anders Köstlin: Lths. Theol. I 115). Die Vermutung Thudichums S. 6, die „deutsche Theologie“ sei eine Sammlung von Vorträgen, weil in der 2. Hälfte wenig Neues sich finde und Luther habe möglicherweise, um Wiederholungen zu vermeiden, nur einen Teil drucken lassen, ist nicht begründet. — Zu beachten ist, dass überhaupt in jener Zeit man sich den deutschen Mystikern wieder zuwandte (cf. auch Dieckhoff a. a. O. S. 28).

gaben. — Die Charakteristik des Büchleins laut der Vorrede, mit welcher Luther die Herausgabe begleitete, ist allgemein gehalten: „es schwebt nit oben wie schawm auf dem wasser, Sunder es ist auss dem Grund des Jordans von einem wahrhafftigen Israeliten erlessen", und nur die Schlussworte: „Nu wie dem allen, das ist war, gruntlich lere der heilgen schrifft muss narren machen, adder narre werden, Als der apostel Paulus berurt 1. Cor. 1 . . ." erinnern an mystische Gedankenkreise von der Nichtigkeit und „Narrheit" des natürlichen Menschen. Dass diese schroffe Gegenstellung des „alten und neuen Menschen" für Luther die Quintessenz der gefundenen Schrift war, geht auch aus der von ihm gewählten Titelfassung hervor, welche in dreifacher Antithese beide einander gegenübersetzt. Es ist die Grundlinie der damaligen Ideen Luthers; eigene Erfahrung und Gedanken der Mystik wirkten gegenseitig auf einander ein.

Von nun an begegnet Tauler häufig in Luthers Schriften. Zunächst in dem Sermon vom 15. Februar 1517[1]). Auf Grund seines Textes[2]) unterscheidet Luther hier quatuor genera hominum verbum Dei audientium. Primum est quod secus viam . . . Secundi sunt, qui super Petram seu petrosa . . . . . Tertium, quod inter spinas . . . . Quartum genus est terra bona et optima. Die dritte Art deutet Luther auf diejenigen Menschen insbesondere, welche zwar auf Grund des ausgesäeten Samens Gott dienen in heiliger Intention, festem Vorsatz und glühendem Eifer, aber gerade dieses sich zum Fallstrik werden lassen, sofern sie Gefallen an sich selbst finden und den Früchten, welche sie mit ihrem Eifer erzielen. So satis pie sibi conscii interim secure mundo serviunt, sie sind den Dornen nicht ausgewichen, sondern stecken, ohne es zu merken, mitten darin. Er spezialisiert alsdann diese Menschenklasse näher als die, welche unter den Mönchen, geschweige Priestern und Laien, als besonders heilig gefeiert werden und nennt diesen dritten Grad — die Ueberwindung der Eigenliebe — den allerschwersten weil subtilsten, den man aber überwinden müsse, um wahre, echte Früchte zu bringen. Äusserlich

1) W. I 137. Hinweis auf diese Stelle bei Dieckhoff a. a. O. S. 29 Anm. 2. Köstlin: Luthers Theologie I 108.

2) Lc. 8, 5ff.

sei hier ein glänzender Schein von Tugend vorhanden, multa propter Deum et magna, in Wahrheit aber sei das Heuchelei, ein Zweierlei-Herren-Dienen[1]). De qua, so schliesst er, vide latissime sermones fere Tauleri omnes, qui hunc hypocritarum defectum et clarissime cognovit et copiosissime insectatus est.

Zunächst erfahren wir aus dieser Stelle, dass Luther die Taulerschen Predigten nunmehr nachgerade alle kennt. Ferner ist die ganze Interpretation jener Schriftstelle durch Tauler bestimmt, wie Luthers eigener Hinweis bestätigt. Es ist durchaus mystisch gedacht, wenn nicht wie in der biblischen Auslegung des Gleichnisses „Reichtum und Genüsse des Lebens" d. h. etwas ausserhalb des Menschen Liegendes als die Dornen erscheinen, sondern, indem auf die Wurzel zurückgegriffen wird, die Antithese rein innermenschlich sich stellt. Dieses Gegenspiel der Affekte gegen Gott und gegen sich selbst trägt unverkennbar den mystischen Stempel an sich[2]). Die Affektlosigkeit des eigenen Ich gilt als das zu erreichende Ideal, darum sind, wie Luther es einmal prägnant zusammenfasst, die Dornen die Affectiones sui. Gerade diese scharfe Zeichnung der Eigengerechtigkeit ist aber der Punkt, da Luther von Tauler gelernt hat[3]). Gewiss hat der radikale Bruch mit dem Ringen aus eigener Kraft nach Gerechtigkeit vor Gott, die Beobachtung an anderen und sich selbst hier Vorarbeit gethan, aber die Taulersche Mystik hat die Linien feiner ziehen und schärfer verbinden gelehrt. Die reine göttliche Gabe darf nicht durch eigensüchtiges Streben befleckt werden, die Ethik normiert sich nach der Sündenerkenntnis, sodass die mangelnde letztere die erstere verkehrt, diese Pointen der obigen Auslegung Luthers sind in Taulers Sinne gedacht[4]).

---

1) affectus temporalium und affectus coelestium, von denen der letztere schliesslich ganz verschwindet.

2) cf. den Katalog der Affekte in Luthers Randbemerkungen zu Tauler W. IX S. 97.

3) cf. Hering a. a. O. S. 59 u. ö. bes. S. 212 „Luther berührt sich mit der Mystik da am auffallendsten, wo es sich um die Reinhaltung der Motive von den Trübungen durch die schlechte Selbstheit handelt".

4) cf. Parallelstellen bei Hering S. 55, 108, 111, 116, 141.

Eine bestimmte Stelle aus des Mystikers Predigten als Quelle für Luthers Auffassung herauszugreifen, ist unmöglich; es hiesse das Grundthema der Mystik in ein einzelnes Wort pressen; Luther hat richtig gesehen, „sermones fere omnes“ reden davon[1]). Wenn Luther jene Menschen der dritten Art Heuchler nennt, so der Mystiker Pharisäer[2]). Bemerkt sei auch hier wiederum, dass Tauler das in Rede stehende Problem oft genug rein ethisch-praktisch behandelt ohne den spekulativen Hintergrund[3]).

Spalatin mochte die Anregung zur Lektüre Taulers, welche ihm Luther gegeben hatte (s. oben), nicht berücksichtigt haben, denn Luther hielt es für notwendig, den Freund nochmals zu bitten, sich ihm wenigstens dieses eine Mal anzuvertrauen und sich das Taulersche Predigtbuch irgendwie zu verschaffen[4]). Ohne Mühe könne er es bei Christian Döring kaufen — es scheint, als habe dorther Luther selbst sein Exemplar bezogen. Er fügt hinzu, es sei ein Buch, aus welchem man die Eisenhärte der gegenwärtigen Bildung, ja ihren Erdgeruch[5]) wahrnehmen könne auf allen Gebieten; denn es biete seinerseits wahre Frömmigkeit. Diesen Gegensatz zwischen der Bildung des Geistes und der inneren Frömmigkeit, den ihn Tauler scharf hat erkennen

---

1) Sehr ähnlich kommt den Worten Luthers eine Stelle in Sermo XIV Taulers (Bd. I S. 261): „die andern sind sonst geistliche Menschen, die in grossem Schein stehen und grossen Namen haben, dieselben sind fern über die äussere Finsternis kommen (wie sie dünkt) aber in ihrem inwendigen verborgenen Grunde sind sie wahrlich Pharisäer und sind dabei voll eigener Liebe ihrer selbst und eignen Willens“. vgl. auch S. 262, 263. Luther hat zu dieser Predigt Randbemerkungen gemacht! cf. W. IX S. 100. Vergl. ferner Sermo 55, welcher gleichfalls sehr deutliche Berührungspunkte bietet z. B. die „grossen scheinenden Werke jener Menschen“, Bd. II S. 408, das „Zweierlei-Herren-Dienen, den Sinnen und dem Geist“ S. 410 cf. S. 428.

2) cf. die nachfolgenden Stellen.

3) cf. Bd. III S. 119, 205, I S. 38, 150, 194, 249, 200.

4) Darf man annehmen, dass das in der kurfürstlichen Bibliothek laut Mylius Memorabilia S. 148 befindliche Taulerexemplar (Ausgabe Augsburg 1508) auf Grund dieser Anregung Luthers angeschafft wurde?

5) Das Wortspiel ferrea immo terrea ist im Deutschen kaum wiederzugeben. — Ueber Dörings Press- und Verlegerthätigkeit cf. Knaake in: Centralblatt für Bibliothekswesen 1890 S. 197ff.

lassen, hatte er bereits unmittelbar vorher als Charakteristik seines Bruchstückes der „Deutschen Theologie“, welches er mit demselben Briefe Spalatin nochmals zusandte, ausgesprochen: „Mir ist, ich lüge nicht, etwas ähnliches im höchsten Grade Theologisches noch nicht in die Hände gefallen; es thäte mir leid, wenn du es unaufmerksam läsest“; er glaubt Erasmus und Hieronymus — die Heroen der modernen und vergangenen Bildung für die damalige Welt — brächten wohl ein solches Buch nicht zustande; dass alle ihre Werke nicht an Tauler heranreichen, steht ihm fest[1]).

Bald sollte Tauler für Luther ein wichtiger Stützpunkt werden in der Fegfeuerlehre. Die enge Verbindung der kirchlichen Lehrtradition über das Purgatorium mit dem Ablass[2]) hatte es bedingt, dass Luther, indem er sich gegen die Praxis des letzteren wandte, auch die erstere treffen musste. Indem er den Ablass auf die Nachlassung kanonischer Strafen einschränkte, die nur für den Machtbereich ihres Vollstreckers Gültigkeit haben, leugnete er die kirchlicherseits prätendierte Fortwirkung der Absolutionsmacht bis ins Fegfeuer[3]). Dieses selbst zu leugnen, wagte er in der ersten Zeit noch nicht; aber seine Vorstellung davon ist gegenüber der kirchlichen vergeistigt. Hatte die Kirche — in ihrem eigenen Interesse — die Feuerqualen in möglichst anschaulicher Sinnlichkeit zu schildern die Gewohnheit[4]) so identifizieren sich für Luther inhaltlich die Ängste des Purgatoriums mit den Gewissensängsten des Sünders. So gewiss in dieser An-

---

1) cf. an Spalatin Frühjahr 1517 Enders I S. 90f. Hering S. 53. Jürgens Bd. III S. 269. Mit Plitt a. a. O. S. 52 Anm. daran zu zweifeln, dass der Adam brevissimus das Bruchstück der „deutschen Theologie“ sei, liegt kein Grund vor. Das zweimalige Schicken desselben erklärt sich daraus, dass Spalatin die erste Sendung ignorierte; er musste ja auch an Tauler zweimal erinnert werden. Plitt bekennt selbst, dass er jene Worte „weiter nicht zu deuten wisse“.

2) cf. darüber Brieger: Das Wesen des Ablasses am Ausgang des M. A. 1897 S. 21ff. K. Müller in den Abhandlungen für Weizsäcker 1892 S. 298ff.

3) cf. seine 95 Thesen und Hering a. a. O. S. 233ff.

4) cf. die sogenannten Sermone Tetzels bei Kapp: Sammlung etc. und Kolde I S. 134.

schauung die eigene Erfahrung Luthers sich spiegelte, Tauler ist nicht minder daran beteiligt. Bei ihm findet sich eine charakteristische Doppelfassung des Fegfeuerbegriffes, welche auf die Entstehung der Lutherschen Gedanken Licht wirft. Er kennt das Fegfeuer einmal in dem bekannten eschatologischen Sinn in sinnlicher Ausmalung[1]), sodann aber bezeichnet er die Gewissensängste und -qualen, Leid und Trübsal hier auf Erden als Fegfeuer und Höllenpein, sofern in solchen Momenten die Seele von Gott, ihrem Urgrunde, entfernt ist[2]), — und — was das Wichtigste ist, Tauler hat auch die Synthese beider Gedankenreihen vollzogen. „In der Hölle, so sagt er einmal[3]), ist es die grösste, bitterste Pein der Seele, dass sie ihres eigenen Ausflusses, aus dem sie wahrlich und lauter geflossen ist, ewig mangeln muss" — also an die Stelle der rein äusserlichen Höllenqual tritt die innere Pein der Seele. „Die ungeläuterten Menschen, heisst es anderweitig[4]), müssen eingehen in das Fegfeuer und da grosse, schwere bitterliche Pein leiden, bis dass sie ganz und gar geläutert werden." Nach dem Gedankengang handelt es sich um das Fegfeuer nach dem Tode, sein Inhalt ist die Fortsetzung des Fegfeuers hier auf Erden d. h. der schmerzvollen Läuterung[5]), die auf den Eigenwillen zu verzichten unter Qualen lernen muss[6]). Die spekula-

---

1) cf. Bd. II S. 236 „Fegfeuer leiden, gebacken und gebraten werden". I S. 169, III S. 95, 125. Preger a. a. O. S. 181.

2) cf. Bd. III S. 135, 172, II S. 206, 71, 429, 445, I S. 169, 254. cf. auch Hering S. 233 Anm. 2.

3) Sermo 54 Bd. II S. 360. Es soll nicht unbeachtet sein, dass auch die römische Lehre die Gottesferne als Fegfeuerpein kennt (s. KL.[2] IV. Artikel Fegfeuer), aber Luther ist von der Kirchenlehre aus nicht zu seinem Begriff des Fegfeuers gekommen.

4) Sermo 12 Bd. I S. 169.

5) cf. Bd. III S. 121.

6) Fegfeuer und Hölle bieten also für Tauler eine innere Stufenfolge dar, letztere bedeutet die Verzweiflung, erstere die beständige Angst vor derselben; ähnlich bei Luther cf. Hering a. a. O. S. 233. Soweit ich sehe, hat Tauler darauf, dass die Seelen im Fegfeuer trotz aller Angst ihres Heiles gewiss sind — so die traditionelle Lehre cf. K. L. a. a. O. — nicht besonders reflektiert. Es wäre sonst eine nicht unwesentliche Differenz zwischen Luther u. Tauler zu konstatieren.

tive Grundlage dieser Ideen Taulers — es würde vor allem die Vorstellung vom „göttlichen Funken“ im Menschen hierher gehören — kann übergangen werden, da sie Luther unberührt liess; jene allgemeine Skizzierung aber der Taulerschen und Lutherschen Vorstellungen vom Fegfeuer war notwendig zum Verständnis der Stellen, an welchen Luther Tauler namentlich nennt.

In seiner 29. These hatte Luther den Gedanken ausgesprochen, es sei ungewiss, ob alle Seelen aus dem Fegfeuer erlöst zu werden wünschten[1]). Eck hatte unter Berufung auf Hiob 19 (V. 21) in seinen „Obelisci“ diese These verworfen. Luther stellt nun dem Eckschen Einwurf gegenüber die absolute Nichtigkeit menschlichen Wünschens und die Forderung unbedingter Ergebung in den göttlichen Willen, dem allein die Ehre gebühre[2]). „Was heisst mit Gott vereint werden wollen?“ Das ist ihm nur dann berechtigt, wenn man nicht das Eigene dabei suche[3]), sondern Dei gloriam et voluntatem. Aber wenn nun Gott es für gut befindet, die Seele nicht schnell mit sich vereint sein zu lassen oder wenn die Seelen selbst diesen Wunsch unterdrücken? Doch das verstehe der Scholastiker nicht. Er (Luther) habe nur den Gedanken ausdrücken wollen, dass pro voluntate Dei[4]), damit dieser ganz allein die Herrschaft führe, einige Seelen aus dem Fegfeuer möglicherweise nicht erlöst zu werden wünschten, sofern — das ist offenbar die Pointe — die völlige Gottergebenheit und Gelassenheit auf Wünsche verzichten müsse[5]). „Wie man liest in Taulers Predigten ein herrlich Beispiel von einer Jungfrau, die auch den Höllenstrafen sich preisgab aus Liebe zum Willen Gottes“. — Luther denkt an eine Erzählung Taulers im 13. Sermon, einer „Predigt von der Cananäischen Frau“[6]). Tauler berichtet von einer Jungfrau, die in einer Vision „Gott, unsere Frau und alle Heiligen sah“, sich selbst aber in einer un-

1) cf. W. I S. 234.
2) cf. W. I S. 298.
3) Das geht gegen die scholastische Lehre cf. Zeile 34, 35.
4) Man beachte die zweimalige nachdrückliche Betonung der voluntas Dei.
5) cf. Hering S. 236.
6) cf. Bd. I S. 253f., Blatt XXXIII, Hering S. 236.

aussprechlichen Ferne von Gott; das war ihr die „schmerzliche, höllische, bitterliche Pein". In ihrer Not wendet sie sich an die Mutter Gottes, die Heiligen und die Marter Christi, doch wird ihr nicht geholfen[1]). Da fällt sie vor Gott nieder: „Ach Herr, Du mein ewiger Gott, sintemal niemand zur Hülfe kommen will, ... so falle ich demütiglich in Dein gerechtes Urteil, nach Deinem Willen, ob Du mich auch in dieser höllischen, gräulichen Pein wollest ewiglich haben, dessen lasse ich mich demütiglich in Deinen allerliebsten Willen, in Zeit und Ewigkeit; denn was Dir, himmlischer Vater, von mir und in mir wohlgefällt, darin will ich mich in Deinem Willen ewiglich ergeben". Auf Grund dieser „Gelassenheit" wird die Jungfrau „gezogen fern über alle Mittel und in den lieblichen Abgrund der Gottheit eingeschwungen". Tauler fügt hinzu: „Diese Jungfrau liess sich demütiglich in den Willen Gottes, in eine Ewigkeit der höllischen Pein, ob es Gott in seinem Urteil von ihr haben wollte".

Den Kernpunkt der Taulerschen Erzählung hat Luther voll und ganz getroffen: die schärfste Antithese des menschlichen und göttlichen Willens, das absolute Eingehen des ersteren in den letzteren. Allein er nimmt dieselbe offenbar für eine ganz bestimmte Fassung jener Gedanken, nämlich für die Situation der Seelen im Fegfeuer in Anspruch. Dazu passt sie insofern nicht, als sie auf Erden sich abspielt. Tauler redet von den auf Erden möglichen Höllenqualen, sofern die Seele sich von Gott fern fühlt. Man muss jedoch bedenken, dass er an der Stelle, wo er die Pein der Jungfrau als „höllische" erklärt, hinüber greift auf das

1) Dafür liegt der Grund in der mystischen Vorstellung, dass die Heiligen so sehr in den himmlischen Glanz versenkt sind, dass sie für die Menschen auf Erden kein Interesse haben cf. Preger a. a. O. S. 235. Luther hat, so viel ich sehe, niemals diesen Gedanken geltend gemacht, etwa als Motiv für die Nichtigkeit der Heiligenverehrung. Der Grund ist unschwer zu erkennen, er liegt in dem prinzipiellen Gegensatz zwischen Luther und Mystik (s. darüber unten). Dem „Heiligen" ist nach mystischer Vorstellung das Ideal seiner Frömmigkeit erfüllt in der Contemplation. Weil Luther ein anderes Frömmigkeitsideal kennt, bleibt er vor diesem Gedanken bewahrt.

Jenseits[1]), dass ihm die Höllenqual diesseits und jenseits sich deckt, dass andrerseits für Luther die Vorstellung vom Fegfeuer als Vorstufe der Höllenpein in Anlehnung an Taulers doppelseitig gefassten Begriff sich bildete[2]), und man wird die Verlegung der Scenerie des Exempels erklärlich finden. Es ist die Erzählung umgeformt nach dem Objekt, welches sie illustrieren soll, man kann aber nicht sagen, dass es sich um eine Alteration ihres ursprünglichen Sinnes handle. Angesichts dieser Stelle sowie auch der folgenden wird es wahrscheinlich, dass Luther kurz vorher bei der Verteidigung seiner 10. These gegen Eck neben anderen auch an Tauler denkt, wenn er sich auf die Lektüre von viri insignes beruft, qui asserant animas quasdam ita suspendi usque ad diem iudicii, ut nesciant an sint salvandae vel damnandae[3]). — Führt Luther an der obigen Stelle gegen Eck Tauler an zum Beweis für das, was er in seiner 29. These habe sagen wollen, so darf man annehmen, dass ihm derselbe schon bei Formulierung derselben vorschwebte, wen er in ihr selbst auch nur auf die Legende verweist. Nur von dem mystischen Gedanken der Gelassenheit aus wird ja überhaupt diese These verständlich (s. oben). Und um so zuverlässiger wird diese Annahme, als Luther in der Resolution zu seiner 29. These nochmals ausdrücklich auf jenes Beispiel Taulers zurückgreift[4]). Der Gedankengang ist genau derselbe wie oben in den Asterisci. Paulus und Moses wollten ein Fluch Gottes sein — dieselben Beispiele waren in den Asterisci genannt. Wenn nun diese, so schliesst er, während ihres Lebens solche Wünsche aussprachen, so scheint es nicht unmöglich, dass es bei Verstorbenen ebenso sein könne; „darüber siehe das Exempel von einer Jungfrau in Taulers Predigten, die also handelte". — Hier wird vollends deutlich, dass Luther die Taulersche Erzählung irrtümlich von einem Vorgang nach dem Tode verstand.

---

1) „denn wisset, dass dies die grösste Pein ist in der Hölle, die die Seelen haben, dass sie sich selber gefernt und geschieden von Gott bekennen und . . . wissen, dass es also ewiglich währen soll".

2) s. oben und cf. Hering S. 233.

3) W. I 291.

4) cf. W. I 586.

Auf die Identifizierung der Fegfeuerpein mit den Gewissensängsten hier auf Erden führt die Erwähnung Taulers in Luthers Resolution zu These 15[1]). Luther spricht es unmittelbar aus: Einige Lebende haben diese Höllenstrafen gekostet bereits, um so glaublicher ist es, dass die Toten sie im Fegfeuer erdulden. Ja, wie viele kosten bis auf den heutigen Tag diese Strafen! Denn was lehrt Johannes Tauler in seinen deutschen Predigten anders als die Leiden dieser Strafen, von denen er auch einige Beispiele anführt?" Will man jenes nam quid aliud docet . . . nicht lediglich als rhetorische Phrase fassen, so darf man sagen, dass Luther hier sein Urteil abgiebt über den Grundgedanken der Taulerschen Mystik[2]) und wird dasselbe insofern berechtigt finden als die Idee der schmerzvollen Entwerdung des eigenen Selbst beständig durch Taulers Predigten sich hindurchzieht. Unter den exempla, an welche Luther erinnert, dürfte wohl an erster Stelle die Erzählung von jener Jungfrau gemeint sein; freilich würde sie dann hier ihrem ursprünglichen Sinne entsprechend von der irdischen Höllenpein verstanden sein, und das ist auch sehr wohl möglich, wenn man bedenkt, dass für Luther die diesseitige und jenseitige Pein sich deckt; Tauler liebt es, seine Worte mit Erzählungen, — teils aus der eigenen seelsorgerlichen Praxis, teils aus den Vitae patrum, teils aus den Kirchenvätern — auszuschmücken, und die Moral derselben läuft zumeist auf den Punkt heraus, den Luther berührt[3]).

Seiner Erwähnung Taulers an obiger Stelle fügt Luther die bittere Klage bei, dass die Theologenschulen den Mystiker nicht kennen und deshalb auf ihn herabsähen, während er persönlich

---

1) cf. W. I 557. Diese Stelle bespricht Ambrosius Catharinus in seiner ersten Schrift gegen Luther (Titel bei Enders III S. 119) S. 86. Er erklärt es für unmöglich, dass die Toten im Fegfeuer in statu merendi et charitatis augendae seien unter Berufung auf Gal. 6 (V. 10) und Joh. 9 (V. 4).

2) So scheint man die Worte auch später im Lutherschen Kreise aufgefasst zu haben, wenn man sie gleichsam als Motto auf das Titelblatt des Lutherschen Taulerexemplars schrieb. cf. W. IX 95.

3) cf. Bd. I 146, 148, 161, 185, II 177, 275, 387, III 11, 13, 127f., 137, 138.

von sich bekennen müsse, bei Tauler mehr echte Theologie gefunden zu haben als bei sämtlichen Scholastikern überhaupt aufgezeigt werden könne, trotzdem[1]) das Buch ganz in deutscher Sprache geschrieben sei — ein Bekenntnis, welches er in Privatbriefen bereits wiederholt ausgesprochen hatte[2]). Mit seiner Klage hatte er nur zu sehr Recht. Sein Gegner Catharinus z. B. spricht immer von dem nescio quis Taulerus. (cf. seine erste Schrift gegen Luther S. 30, die zweite Schrift S. 20, 23, 24 u. ö.).

Die Gegenüberstellung mystischer Gelassenheit gegenüber scholastischer Verdienstlehre ist der springende Punkt in der Antwort Luthers auf die Ausstellung des Prierias an seiner 40. These[3]). Luther hatte behauptet, dass die wahre Reue die Strafen sucht und liebt, aber die allzureichen Ablässe die Heilsamkeit der Strafen abschwächen. Prierias hatte dem gegenüber zugegeben, dass die Reue diejenigen Strafen, die ihr Gelegenheit geben zu verdienstlichen Leistungen und Verhütung der Sünden, allerdings liebe, ohne damit freilich dem Werte des Ablasses Einbusse zu thun. Ubi vero poenae nullum bonum afferunt, sed retardant a bono gloriae, non assumuntur. So sei es z. B. bei den Fegfeuerstrafen. Luther verwirft zunächst diese Exemplifizierung jenes allgemeinen Satzes und dann diesen an sich. Er will nicht die poenae lediglich nach dem Verdienst, das sie erwerben lassen, bemessen sehen, sondern behauptet, dass sie überhaupt kein Verdienst involvieren, sondern fernhalten a bono gloriae, sofern sie Züchtigungen sind; ja, — so spannt er den Gegensatz zum Aeussersten — wenn, wie der gelehrte Doktor Tauler, einer aus Deinem (Prierias') Orden sagt, Du den Himmel vor Dir offen sähest, dürftest Du noch nicht eintreten, wenn Du nicht zuerst Gottes Willen über dem Eingang um Rat fragtest, sodass Du selbst in der Herrlichkeit nicht das Deinige suchtest"[4]). Der zwischen den beiden letzten Sätzen zu ergänzende Gedanke ist offenbar der, dass Gott sich jegliche Entscheidung in Heilssachen vorbehalten hat; ethisch

1) Dieser Zusatz ist charakteristisch und beleuchtet grell die Geringschätzung der deutschen Sprache damals.

2) cf. oben

3) cf. W. I 674.

4) cf. zu dieser Stelle Dieckhoff: Der Ablassstreit 1886 S. 142 f.

gewendet, dass die Gelassenheit und absoluteste Verzichtleistung auf das eigene Ich die Norm der Wertung des Selbst sei. — Der Taulersche Satz, den Luther anführt, findet sich im 29. Sermon in der Form[1]): „Du sollst eigenen Willens, eigener Liebe und eigener Meinung ganz leer und ausgegangen sein. Ja sogar, stände das Himmelreich vor Dir offen, Du solltest nicht darin gehen, Du solltest zuerst wahrnehmen, ob es Gott also von Dir haben wollte". Man sieht, Luthers Citierung ist ziemlich genau dem Original entsprechend. Da Luther zu dieser Predigt eine Randglosse machte, dürfen wir genauere Lektüre annehmen. Die Glosse ist beachtenswert. Luther hat zu den Worten Taulers „Wann Gott ist in allen Dingen" beigeschrieben: Hoc quaeso nota[2]). In dieser Ausschliesslichkeit des göttlichen Thuns ist ihm also der Kern der Predigt erschienen, kein Wunder, dass er sie in diesem Sinne citiert. Von Fegfeuer ist in jenem Sermon keine Rede; er ist nur eine glänzende Darstellung der mystischen Gelassenheit bez. ihres Supplements, der Wirksamkeit Gottes. Auf diese beiden Punkte konzentriert sich also die Gleichheit der Gedanken Taulers und Luthers; auf sie allein kam es aber auch Luther in seiner Argumentation an. Spekulative Gedanken, die man nach den Worten: „Gott in allen Dingen" vermuten könnte, zeigen sich thatsächlich in der Predigt nicht; sie macht vielmehr auf den unbefangenen Leser — und Luther war ein solcher — den Eindruck einer streng supranaturalistischen Pfingstpredigt. — Wie schon mehrfach, schliesst Luther damit, dass die Scholastik jene „wahrste" Theologie nicht kenne[3]).

Nunmehr tritt in den Taulercitaten bei Luther die Beziehung auf die Fegfeuerlehre für einige Zeit zurück — schon in dem letztbesprochenen Worte war sie nur noch eine äusserlich-formelle,

---

1) Bd. II 133, Blatt LXVI.

2) cf. W. IX 104.

3) Mystisch gedacht ist bei Luther die Fassung der poenae; die innerlichen als Gewissensqualen sind ihm wie Tauler die wichtigsten. — Es sei noch besonders die Aehnlichkeit obiger Stelle mit der in den Asterisci hervorgehoben. voluntas dei und sua (resp. wie es dort heisst bona) quaerere stehen sich gegenüber, und beidemale erhält die Scholastik ihren Hieb.

— entsprechend dem, dass überhaupt in Luthers Gedankenkreis andere Ideen in den Vordergrund treten. Tauler wird jetzt Hauptstütze für Aeusserungen Luthers über das Heilsleben in objektiver — sofern es allein von Gott ausgeht — und subjektiver — in seiner näheren psychologisch ethischen Bestimmtheit — Hinsicht. Ein neuer Gesichtspunkt ist es nicht, unter dem Tauler jetzt von Luther betrachtet wird; es sind Linien, die in den bisherigen Citaten nur hinter stärker gezogenen anderen zurücktraten, für das geschärfte Auge aber immerhin deutlich genug sichtbar waren. Jene Gleichsetzung von Fegfeuerpein und Gewissensqual bot nach der subjektiven Seite hin bereits einen Treffpunkt der verschiedenen Linien bei Luther, und nach der objektiven Seite hin das soli Deo gloria auch in den Zuständen nach dem Tode. Und Taulers praktische Mystik bleibt bei allen Modifikationen letztlich sich gleich.

Unter dem 31. März 1518 berichtet Luther seinem Ordensobern Staupitz von Anfeindungen seiner Gegner, weil er Rosenkränze, Gebetbüchlein, kurz alle guten Werke verwerfe. Er tröstet sich mit dem Vorbild des Apostels Paulus und will seinerseits unentwegt auf seinem Wege fortschreiten im Anschluss an die Theologie Taulers und Staupitzens Buch „von der Liebe Gottes"; „so lehre ich, dass die Menschen auf nichts Anderes vertrauen sollen als auf Jesus Christus, nicht auf Gebete und Verdienste oder ihre Werke; denn nicht an unserem Laufen, sondern an Gottes Erbarmen liegt es, wenn wir selig werden"[1]). Luther erklärt also an dieser Stelle die Einheit seiner Prinzipien von der rechtfertigenden Gnade in Christo mit Taulers Theologie. Liegt in Luthers „Kreuztheologie" die innerste Einheit des Subjektes mit dem Objektiven im Erlösungswerke Christi, so darf man nicht vergessen, dass die Mystik, auch die Taulersche, entsprechend ihrer relativen Zurückstellung des Schuldbewusstseins jene objektive Seite der Erlösung zwar nicht völlig übersah, aber doch nur lose, mehr um der Tradition willen, mit der subjektiven Erhebung des Gemütes in die Leiden Christi verband. Christus ist in erster Linie das Idealvorbild des zu Leidentlichkeit bestimm-

1) cf. Enders I 176; v. Dommer 6.

ten Menschen[1]), weniger der Versöhner im objektiven traditionell-kirchlichen Sinne[2]). Luther hat diese Differenz seiner Anschauung mit der mystischen — sie führte letztlich zu der Frage nach der religiös-moralischen Qualität des Menschen vor der Erlösung, bei welcher die Mystik durch den Begriff des „inneren Grundes" spekulativ sich band[3]), während Luther die totale Korruption des Menschen annahm — nicht gefühlt; der Grund liegt darin, dass Luther gegenüber der toten Objektivität der scholastischen Lehre vom Werke Christi das warme, frische Leben einer zu Christus sich hinaufschwingenden Frömmigkeit in der Taulerschen Mystik spürte[4]). Das liess ihn übersehen, dass hier nach der anderen Seite hin ein Zuviel war, und dass er selbst in der Mitte zwischen Mystik und Scholastik in diesem Punkte stand, der ersteren vielleicht etwas näher, aber doch jedenfalls nicht mit ihr sich deckend. —

Diese seine völlige Uebereinstimmung mit der ihm bekannten Mystik bezeugt Luther auch bei der Herausgabe der vollständigen „deutschen Theologie". Wie ihm das unzerstückelte Manuskript zu Händen kam, ist unbekannt; jedenfalls war es ein neues Manuskript, nicht etwa die Ergänzung der in dem 1515 ihm zugegangenen fehlenden Teile[5]). Wie aus einem Briefe an Spalatin hervorgeht, war der Druck am 4. Juni 1518 vollendet[6]).

1) cf. Tietz: Die Mystik und die Reformation. Zeitschr. für die luther. Theologie 1869 S. 651.

2) cf. Hering S. 137f. Es finden sich allerdings Stellen bei Tauler, in denen die objektive Bedeutung des Erlösungswerkes Christi scharf betont wird (Preger a. a. O. S. 185); auch die Verbindung des Subjekts im Glauben mit diesem Heilswerk kennt Tauler (ebda. 193ff.), — um so mehr musste Luther glauben, ganz mit ihm übereinzustimmen — aber überwiegend ist bei ihm die vorbildliche Bedeutung Christi.

3) cf. dazu Preger 182ff.

4) s. die Belegstellen bei Hering 138f.

5) cf. W. I 152.

6) cf. Enders I 205. Die Anmerkung von Enders, welche lediglich auf die „deutsche Theologie" verweist, genügt nicht. Luther spricht von zwei Büchern, die er Spalatin „neulich" zugesandt habe, freilich unvollständig. Da die Charakteristik vulgaris nostrae linguae theologiam continentes auf beide Bücher geht, wird an Staupitzens

Hatte Luther schon im Briefe an Lang von demselben Tage[1]) auf den edlen Kern unter der unscheinbaren Schale des Büchleins in Sprüchwortform aufmerksam gemacht, so thut er es noch ausführlicher in seiner Vorrede, in welcher er bittet, sich an „dem schlechten deutsch adder ungefrensseten ungekrenzten worten“ nicht zu ärgern[2]), denn um so reicher und überköstlicher sei das Buch in Kunst und göttlicher Weisheit. Ihm selbst sei nächst der Bibel und Augustin kein Buch vorgekommen, aus dem er mehr gelernt habe, was Gott, Christus, Mensch und alle Dinge seien. Er freut sich, durch dieses Büchlein den Connex, ja die Identifikation seiner Ansichten mit der geschichtlichen Vergangenheit beweisen zu können. Man hat ihm und den Wittenbergern Neuerungen vorgeworfen[3]); „nu allererst“ befindet er, dass auch schon vor ihm „andere Leut“ ebenso dachten. Freilich ist an den Hochschulen „eyn lang zeyt sulchs nit gehandelt“, sondern verborgen geblieben, um jetzt wieder aufzuleben. — Luther knüpft also mit Bewusstsein in historischem Urteil seine Theologie — Gott, Christus, Mensch und alle Dinge — über die Scholastik hinweg an die Mystik an, die er ihrerseits mit Augustin und der Bibel eins weiss. Es ist gleichsam eine neue Traditionskette, die er seinen Gegnern gegenübersetzt[4]). — Dass Tauler nicht der

„Buch von der Liebe Gottes“ zu denken sein neben der „deutschen Theologie“. Luther berichtet unter dem 31. März (Enders I 176), dass Staupitz „neulich“ sein Buch an Christian Döring zum Druck gegeben habe. Das würde gut zu obiger Vermutung passen. Unvollständig hatte Luther aber nur eins der beiden Büchlein gesandt (cf. den Singular integer est) und zwar die „deutsche Theologie“. Denn für diese passt die Aussage: Nam decem duernionibus (= 40 Blatt = dem Umfang des Druckes der deutschen Theologie) integer est. Dann aber ist der Druck, wie es häufig der Fall war, bogenweise zur Versendung gekommen.

1) cf. Enders I 207.

2) Ein Gedanke, den wir bereits in der Resolution zu These 29 fanden.

3) cf. dazu Seidemann: Die Leipziger Disputation S. 3 Anm., wo aber 1518 statt 1516 zu lesen ist.

4) Natürlich handelt es sich für Luther nur um eine Kontinuität der Lehranschauungen, nicht um geschichtliche Zusammenhänge, wie Keller sie konstruieren möchte.

Verfasser des Büchleins sein könne, wie er früher angenommen hatte, muss Luther klar geworden sein — er las diesesmal an der betreffenden Stelle: es spricht der Tauler[1]) und ferner war der Verfasser in dem beigedruckten kurzen Vorwort als „Priester und Custos in der deutschen Herren Haus zu Frankfurt“ bezeichnet[2]), was für Tauler nicht passte, wie Luther aus dem „Meisterbuch“[3]) wissen musste, — doch hat er es nirgend besonders bemerkt. Die Frage nach der Autorschaft war für ihn unwichtige Formsache[4]). —

In das Jahr 1519[5]) führt eine Erwähnung Taulers in den Operationes in Psalmos. Luther interpretiert den 12. Vers des 5. Psalms. Er giebt in einem Exkurs[6]) eine ausführliche Erörterung des Begriffs der Hoffnung. Nachdem er als Objekt der Hoffnung allein Gott, nicht die merita propria hingestellt hat, begegnet er einem aus Röm. 5 V. 3 gemachten Einwand, der an Petrus Lombardus seine scholastische Stütze hatte, dass die Hoffnung aus der probatio, also ex meritis entspringe. Die Konsequenz daraus wäre, sagt Luther, dass nur die Gerechten Hoffnung

---

1) cf. Plitt: Zeitschr. f. luther. Theologie 1865 S. 62.

2) cf. W. I 377 Anm. 1. v. Dommer S. 6. Die Bemerkung von Thudichum (S. 5): „Die Vorrede war Luthern unbekannt und findet sich überhaupt in keinem Druck vor 1851“ ist unrichtig (nach Einsichtnahme in den in Stuttgart befindlichen Originaldruck von 1518).

3) s. darüber Preger a. a. O. S. 3ff.

4) Zur Bibliographie W. I 376f. sei aufmerksam gemacht auf den Brief des Beatus Rhenanus an Zwingli vom 24. Mai 1519 (Schulthess. Briefwechsel Zw's. S. 77): Adamus Petrejus typographus . . . aliquot Lutherii novos libellos Germanice scriptos typis suis expressurus, expositionem videlicet Dominicae precationis luculentam et plane Lutherianam; praeterea Germanicam Theologiam. Die Vollendung dieses Planes scheint sich bis 1523 verzögert zu haben, unter welchem Jahre Stockmeyer-Reber (Beiträge zur Basler Buchdruckergesch.) eine Ausgabe der „Theologia deutsch“ verzeichnen. — Ferner bittet Veit Bild aus Augsburg Bernhard Adelmann 1518 (das nähere Datum fehlt) um Uebersendung der „deutschen Theologie“, nach welcher er grosses Verlangen trage cf. Schröder in: Zeitschr. des hist. Vereins für Schwaben und Neuburg 1893 S. 203.

5) cf. W. V 12.

6) cf. W. V 158 digrediemur hoc loco paulo fusius.

haben könnten, kein Sünder. Seinerseits nun bestimmt Luther die probatio als das geduldige, gelassene Ausharren in der Angst (= tribulatio), die ihrerseits das notwendige Correlat zu der infusio gratiae sei. Diese Bewährung erlangt die Hoffnung, Glaube und Liebe, sofern diese auf Grund des Wechselverhältnisses von tribulatio und gratia eingegossen werden[1]). Und zwar steigt mit der Höhe der Tribulation die Höhe der Hoffnung. „So ist's also klar, dass der Apostel nicht sowohl redet von der erlangten Hoffnung (als abgeschlossener objektiver Grösse) als vielmehr (subjektiv-werdend) von der Gewissheit des Herzens in Hoffnung, indem der Mensch nach der Angst und Eingiessung der Hoffnung fühlt, dass er hofft, glaubt und liebt." „Daher sagt Tauler, der Mann Gottes, und solche die es erfahren haben, Gott sei seinen Söhnen niemals angenehmer, lieblicher, süsser und vertrauter als nach der Bewährung der Anfechtung". — Eine bestimmte Stelle aus Taulers Predigten schwebt nicht vor, die Form der Worte ist Lutherisch und offenbar in Anlehnung an die in Rede stehenden Begriffe (probatio, tribulatio) geprägt. Aber hat Luther inhaltlich ein Recht, sich auf Tauler zu berufen? Der springende Punkt von Luthers Erörterung ist offenbar die notwendige Reciprocität von tribulatio und spes bez. gratia. Daraus resultiert das Verlangen der Seele nach Leiden[2]). Diese Vorstellung ist allerdings Taulerisch; es ist ein bei diesem Mystiker stetig wiederkehrender Gedanke, dass je mehr der Mensch seiner selbst entwird, er desto näher Gott kommt und gerade deshalb auch die inneren Schmerzen und Leiden die Geburtsstunde des Aufgangs in Gott sind[3]). Die wechselseitig graduelle Steigerung,

---

1) peccator non iustificatur nisi damnetur, non vivificatur nisi occidatur.

2) cf. Hering S. 81 ff., der Parallelstellen aus anderen Schriften Luthers bringt. Die Besprechung obiger Stelle s. S. 83.

3) cf. Bd. II 436 „Darum wird der Mensch seines inwendigen Grundes nimmer besser gewahr denn in der Anfechtung des Leidens." „Denn wie dem Menschen die Gnade notdürftig ist, also ist ihm zu gleicher Weise die Anfechtung des Leidens ohne Zweifel notdürftig" cf. das Folgende und Bd. II 372, 168, 187 f., 192, 334, 224, Bd. I 250, III 103.

wie Luther sie betont, wird dabei vorausgesetzt[1]). Ist also „das grosse Thema der Mystik: durch Tod zum Leben!“ an jener Stelle in den Operationes in psalmos mit innerer Berechtigung berührt, so muss doch hingewiesen werden auf die religiöse Vertiefung jener Gedanken bei Luther. Sie spiegeln bei ihm in unverkennbarem Gegensatz zur Scholastik die absolute Erlösungsbedürftigkeit des Menschen und die alleinige Heilswirksamkeit Gottes durch die Busse hindurch wieder[2]), während die Taulersche Mystik die scharfe Scheidung zwischen Mensch und Gott auf Grund ihres pantheistischen Hintergrundes nicht so reinlich vollzieht und das Moment des Persönlichen verflüchtet durch den Gedanken des Aufgehens in den Urgrund[3]). Luther hat hier nur das Gemeinsame — und dessen ist allerdings viel — empfunden[4]).

In eine ähnliche Gedankenreihe führt das Taulercitat in der Auslegung des 6. Psalms. In Erläuterung des zweiten Verses spricht er über die Aengste des Gewissens vor dem Richterurteil Gottes, die niemand verstehen könne, der sie nicht an sich selbst erfahren habe. Hiob, David und der König Hiskias und nur wenige andere hätten sie erduldet, „endlich gedenkt jener deutsche Theologe Johann Tauler nicht selten dieses Affektes in seinen Predigten“[5]). Eine besondere Stelle hat Luther nicht im Sinn, Tauler spricht, wie Luther richtig beobachtete, häufig über die Anfechtung[6]). Er fasst sie in ihrer ganzen Tiefe innerlich als die Zerrissenheit des Gemütes, das Gefühl der Gottesferne und

---

1) cf. Preger 197f. Taulers Predigten II 436, 372 und I 92: „Gehest Du nun allzumal aus, so gehet Er ohne Zweifel allzumal ein, weder minder noch mehr; denn soviel aus, soviel ein“.

2) cf. Hering a. a. O. S. 83, 85.

3) cf. ebda. 81f.

4) Es sei bemerkt, dass in den Dictata super Psalterium 1513 bis 1516 jene Frage nach der spes ex probatione noch nicht aufgeworfen wird.

5) cf. W. V 203. Die Dictata von 1513—1516 fassen die Worte unter ähnlichem Gesichtspunkte, aber zurückhaltender und objektiver. Die Beispiele fehlen.

6) cf. die obigen Citate, die auch hierher gehören, sowie Hering S. 116ff. cf. obige Stelle S. 118.

Verlassenheit[1]); wie er aus eigener Erfahrung redete, so fanden seine Worte Widerhall bei Luther, der Gleiches von sich selbst sagen konnte. Ein Unterschied zwischen Luther und der Mystik lässt sich, sofern man lediglich das Angefochtensein als solches ohne die es bekämpfende Aktivität des Menschen innerhalb desselben[2]) und ohne die letzte Begründung der tribulatio[3]) ins Auge fasst — und nur um diesen Punkt handelt es sich an obiger Stelle — nicht finden, beidemale redet das religiöse Erlebnis. —

Wieder zurück auf die Forderung demütiger Gelassenheit führt die Erwähnung Taulers in der Interpretation des 10. Verses von Psalm 9. Luther legt die Vulgataübersetzung dominus est adiutor in opportunitatibus aus nach Ps. 1, 3: et fructum suum dabit in tempore suo[4]) und stellt die Heilsamkeit des geduldigen Wartens auf Gottes Hülfe dem ungestümen Drängen entgegen. In dieser Geduld erfolgt die Reinigung von den Affekten, die Loslösung von der Selbstliebe. „Darüber hat Johann Tauler in deutschen Predigten vieles vortrefflich gesagt". Der mystische Grundgedanke der Loslösung von der Ichheit in Gelassenheit schwebt Luther vor[5]). Es verbindet sich mit diesem ethischen Gedanken die religiöse Idee der weisen Fürsorge Gottes und der Absolutheit seiner Heilswirksamkeit, wie sie in glücklicher Inkonsequenz[6]) Tauler auch vertrat. Es kommt diese Gedanken-

---

1) cf. die ausführliche Darstellung bei Hering.

2) cf. darüber unten.

3) Diese nämlich liegt für Luther streng religiös-ethisch in der Sünde, für Tauler letztlich spekulativ in der Trübung des reinen substantiell Gott gleichen Bildes der Seele. Hier handelt es sich daher nur um ein Entfernen der Schmutzflecken der Seele, bei Luther um eine positive Neugestaltung durch die göttliche Gnade.

4) cf. W. V 304. Die Dictata begnügen sich mit dem Hinweis: Et iste versus est consolatorius tribulati (W. III 84).

5) cf. Preger a. a. O. 198ff. ferner Taulers Predigten Bd. I 133, 194, II 128 (hier ist die Gegenüberstellung der Gelassenheit und des ungestümen Drängens besonders deutlich) 171, 177.

6) infolge der Bindung der Gnade a priori durch die Beigebung des „inneren Grundes" im Menschen (cf. Preger 176), sodass sie nicht wie bei Luther ganz freiwirkend erscheint.

reihe der obigen gleich, dass Gott durch die tribulationes hindurch dem Menschen nahe komme[1]).

Bei der Auslegung des 1. Verses von Psalm 11 rekurriert Luther wiederum auf Taulers Mystik gegenüber der Scholastik. Der ganze Zweck des Psalmes, den er im Anfangsworte ausgedrückt findet, besteht ihm in der Klarlegung der iustitia fidei quae est in deum, adversus subdolos operum magistros et blandam humanae iustitiae speciem. Diese magistri sind ihm die Häretiker, auf welche schon die h. Väter den Psalm deuteten[2]). Sie vermögen mit ihren Satisfaktionen, Indulgenzen, Beichtforderungen dem Menschen Heilsgewissheit nicht zu geben, sondern lassen ihn unsicher in der Schwebe, wie einen Vogel, der sein Nest verlassen hat und unruhig hin und herfliegt[3]). „Heute giebt es viele solcher Verführer, wie auch Johannes Tauler öfter vortrefflich seine Mahnstimme erhebt". Luther denkt hier an die von dem Mystiker mit allem Nachdruck erhobene Forderung, auf die eigene Tugendübung nicht zu vertrauen, sondern nur auf Gott sich zu verlassen[4]). Gewiss hat Tauler nicht in so scharf pointierter Form wie Luther Gnade und Werke antithetisch gefasst, er spricht auch von „guten Werken" des Menschen, welche ihn auf dem Heilswege weiter bringen, aber er betont doch sehr energisch die göttliche Initiative[5]), sodass Luther sich nicht mit Unrecht auf ihn berufen konnte, zumal wo es sich um Polemik gegen die Scholastik handelte. Auch der von Luther betonte

---

1) cf. die bekannten Formeln, non quaerere quae sua sunt, gustare et videre, quoniam suavis est dominus.

2) cf. W. V 353. Die Dictata bieten jene Gegensätzlichkeit gegen die Eigengerechtigkeit noch nicht; sie erklären, an den Wortsinn sich anschliessend: In Domino confide, non in fugam. Auch wird die christologische Bedeutung des Psalmes klarer herausgestellt.

3) ebda. 353, 354.

4) cf. Bd. I 192, 249; II 208, 221, 228, 232. 368, 394f., 72, 49,

5) cf. Preger a. a. O. Wenn man auch sagen muss, dass selbst die Scholastik im Prinzip an der Superiorität der Gnade festhielt, so ist doch der Fortschritt, den die Mystik ihr gegenüber bezeichnet, unverkennbar. Freilich, den letzten Entscheidungsschritt hat erst Luther gethan. (cf. Ritschl R. u. V. I das über die „Vorreformatoren" Bemerkte).

Gedanke, dass das Vertrauen auf das eigene Thun die Leistung Christi in ihrem Werte zurücksetze[1]), findet sich bei Tauler[2]). —

Die eigentümliche Definition des Begriffs „Nacht“ in dem 7. Verse des 16. Psalms: „meine Nieren züchtigen mich des Nachts“ ist aus der Lektüre Taulers hervorgegangen. Sagt doch Luther selbst am Schlusse seiner Erzählung: „wer mehr erfahren will über diese allegorischen Nächte, der lese Taulers Predigten“[3]). Luther will unter den renes verstanden wissen delectationes seu vis concupiscibilis, quae tristitias odit, delicias ac quietem amat, und die um deswillen, wie es an Christi Kampf in Gethsemane typisch sich zeige, Leiden und Tod bitter machen. So sagt der Psalmist mit Recht, dass „in den Nächten“ d. h. wie Luther allegorisiert, in Widerwärtigkeiten (in adversitatibus) die renes den Menschen züchtigen. Sofern nun diese inneren Anfechtungen thatsächlich in der Stille der Nacht am häufigsten auftreten, brauchts der Allegorie nicht, und man kann im einfachen Wortsinne sagen, dass die Nachtzeit den Menschen leicht mit Aengsten und Schrecken erfüllt[4]). — Zu der allegorischen Deutung hat Luther Taulers Sprachgebrauch veranlasst, der mit Vorliebe Begriffe wie „Finsternis“, „Schlaf“, „Ruhe“, „Nacht“ auf die inneren Seelenzustände anwendet. Wenn Tauler dieselben verwertet, so setzen sie ihm innerhalb seiner Vorstellungswelt voraus das

---

1) Er charakterisiert die Scholastiker als die, welche omisso Christo suas operatiunculas docent W. V 353.

2) cf. bei Preger den Abschnitt „Christus“ u. die obigen Citate.

3) cf. W. V 459. Die Glossa zu den Dictata bezeichnet als die renes „carnales et sensuales fratres mei“, also etwas ausserhalb des Menschen Liegendes. In den (späteren) Scholien begegnet die 1519 gegebene Fassung neben anderen als mögliche Auslegung, die aber Luther offenbar damals nicht bevorzugte. Auch wird der Sinn schon dadurch ein anderer, dass Luther renes erudierunt statt increpuerunt (so 1519) liest. Hier hat die Mystik die Beschränkung auf die verinnerlichte Erklärung bewirkt.

4) Die Dictata fassen das usque ad noctem = ad mortem bis zum Aeussersten; das kommt thatsächlich, obwohl er hier nicht genannt ist, Tauler viel näher (s. den Text). Nur eine Erklärung — dieselbe, welche renes als sensualitas et affectus carnales definiert (s. die vorige Anmerkung) — bestimmt die noctes als adversitates.

Unterworfensein des Menschen unter die natürlichen Neigungen, die ihn reizen und locken, denen er absterben muss. Was Luther „begierliche Neigung“ nennt, ist für Tauler die „Natur“; ihr Widerpart ist für den Mystiker „der innere Grund“, jenes göttliche Organ im Menschen, oder Gott im inneren Grund, für Luther Gott selbst, der den Menschen lenkt. Den Wert der „Nacht“ (im unbildlichen Sinne) für die innere Seelenbereitung hat Tauler auch erkannt[1]). „In nächtlichen Gesichten thut Gott sich dem Menschen kund“. (III 121). Aber es ist nicht zu verkennen, dass Tauler gewöhnlich jene Begriffe „Nacht“, „Ruhe“, „Finsternis“, nicht, wie Luther, vom Kampfe der Anfechtungen selbst gebraucht, sondern von seinem Endziel, da der Mensch seine „Natur“ überwunden hat und nun in die „Ruhe“, „Finsternis“ — den Begriff der letzteren gebraucht Tauler nur in diesem Sinne[2]) — in Gott hineingebildet ist. Der „Schlaf“ oder die „Nacht“ ist der Punkt, an welchem die unio mystica einsetzt[3]). Es ist charakteristisch, dass Luther diese von Tauler für die mystische Einigung geprägten Begriffe umbiegt im Sinne der innerseelischen Aktivität der Anfechtung. Was diesem Voraussetzung des Begriffsinhaltes ist, bedeutet für Luther den Inhalt selbst[4]). — So wäre also an dieser Stelle wiederum das Thema der Anfechtungen berührt[5]), diesesmal mehr nach der

1) cf. besonders Bd. II 362.

2) cf. Preger S. 215ff. Hering S. 122.

3) cf. zu dem Begriff des „Schlafes“ Preger 165, 217, 223, 238.

4) An anderer Stelle bedeutet auch Luther der „Schlaf“ das Endziel des Kampfes cf. Hering 165 und W. IX 407, 408 bez. 495. Hering verzeichnet auch noch eine dritte Fassung dieses Begriffes = Lust und Liebe der Kreatur gegenüber dem Wachen = Anhangen dem höchsten Gute. Diese (dritte) Auslegung nähert sich der im Text in Rede stehenden.

5) Man vergleiche daher die oben angegebenen Stellen, ferner Bd. I 106ff., II 395, 432, 362, III 121 (vielleicht hat Luther bei seiner Erwähnung Taulers besonders an diese Stelle gedacht, denn hier findet sich neben der formellen und sachlichen Parallele auch das Hiobcitat [4, 13], welches Luther bringt). I 112 (cf. auch hier die Aehnlichkeit mit Luthers Worten. Bei Tauler heisst es: „Mitten in der Nacht, da alle Dinge waren in einem Stillschweigen“; bei Luther: Nox enim, quia tunc homo vacat et omnia silent).

psychologischen als — wie oben — nach der soteriologischen Seite hin. Die letztere fehlt freilich auch nicht. Die Gelassenheit (sustinere)[1]), Einsicht (consilium)[1]), und Standhaftigkeit (fortitudo)[1]) lassen nach Gottes Heilsratschluss die Anfechtung überwinden — ganz wie oben.

Auf den erwähnten Kampf des Menschen gegen seine Natur führt zurück die Erwähnung Taulers in V. 12 von Psalm 19. An die Psalmworte anknüpfend sagt Luther, man müsse allerdings auf die „Rechte des Herrn" achten, um nicht den Verführungen des Fleisches anheim zu fallen. Letztere bestimmt er mit deutlicher antischolastischer Spitze als die Eigensucht[2]) und die Scheinheiligkeit[3]). Nicht scharf genug könne man sie bekämpfen, „worüber Tauler in seinen Predigten trefflich spricht, da er so oft die Natur — hier gebraucht Luther den Taulerschen Terminus — in ihrer höchsten Listigkeit geisselt in ihren Affekten, denen man widersteht durch die Rechte und das Gesetz des Herrn, bis der Leib der Sünde ganz getötet ist und dies Sterbliche vom unsterblichen Leben verschlungen wird"[4]). Das mystische Gepräge der Worte Luthers wird man nicht verkennen, aber sehr charakteristisch ist das Hinauslaufen derselben nicht auf den Mystiker, sondern auf den Apostel Paulus Röm. 7[5]). Im Sinne Taulers gedacht hätte der Schlusssatz lauten müssen: bis die Natur entworden ist und ihr innerster Grund mit Gott sich eint. So enge sich Luther in der Zeichnung des Kampfes gegen den Eigenwillen an Tauler anlehnt, die letzte Spitze, die unio mystica, bricht er ab. Ihm endet jener Prozess der Vernichtung der Fleischeslust überhaupt nicht in diesem Leben, sondern erst nach Ablauf desselben[6]). Der Grund dieser Differenz liegt in der tieferen

1) cf. W. V 459, 458.

2) sua quaerere, der bekannte Ausdruck!

3) sancta specie sese ornare.

4) cf. W. V 564. Die Dictata gehen auf diese Fragestellung nicht ein.

5) Dass dieses cp. vorschwebt, geht auch aus dem Folgenden hervor. In der W. A. fehlt eine diesbez. Randnotiz.

6) So werden die Worte des Folgenden wegen zu verstehen sein. Man könnte freilich das „Absorbiertwerden" (donec absorbeatur) des Sterblichen hier vom Unsterblichen auch von der prinzipiellen Brechung

Erfassung der Macht der Sünde, gegen welche der Kampf hier auf Erden ewig währt. Gewiss kann Tauler — darin hat Luther oben Recht — auch sich nicht genug thun in Geisselung der Sünde — Preger schreibt ihm die augustinische Sündenlehre zu[1]), — aber dass auf diesen Augustinismus doch nicht regelrecht das ganze System zugeschnitten ist, beweist u. a. auch jene mystische Einigung als die Auswirkung des formgebenden Prinzipes des „inneren Grundes". Luther denkt hier konsequenter. —

Inzwischen war Luther in der Fegfeuerlehre zu klarerer Erkenntnis gekommen[2]). Die Leipziger Disputation hatte ihm die Gewissheit gegeben, dass es eine klare Schriftstelle für die Existenz des Fegfeuers nicht gebe, doch beweise die Schrift auch nicht das Gegenteil, sodass man — und Luther that es — in Uebereinstimmung mit der Tradition ein Fegfeuer annehmen könne[3]). Ein articulus fidei ist die Lehre nicht mehr; wer sie festhalten will, der möge es thun. Inhaltlich hält Luther seinerseits an der schon in den Thesen ausgesprochenen Bestimmung der Fegfeuerpein fest, und wie damals, so bleibt auch jetzt Tauler sein Gewährsmann. „Ueber das Fegfeuer, so schreibt er an Spalatin

---

der Sünde durch die Gnade in der Heilsgewissheit verstehen; der Unterschied von Tauler wäre dann nicht minder scharf.

1) a. a. O. 180ff. cf. Tauler Bd. II 206 (hier auch der Ausdruck „das Ihre suchen"), III 119, I 38, 150, 194, 249.

2) Luthers Gegner Catharinus, dem es in seiner zweiten Schrift gegen diesen darauf ankam, Widersprüche bei Luther aufzuweisen, giebt seine Kenntnis von Luthers Entwicklungsgang bez. der Fegfeuerlehre deutlich zu erkennen. Er stellt die Aeusserung Luthers: mihi certissimum est purgatorium neben die andere „post bullam" d. h. in „Grund und Ursach aller Artikel" (s. unten) und beurteilt die Veränderung als profectus in pejus (Bl. 102; Exemplar der Münchener Hof- und Staatsbibliothek).

3) cf. Köstlin: Luthers Theologie I 281. Es sei bemerkt, dass Pellikan bereits 1518, als er nach Mülhausen kam und dort von Luthers Thesen hörte, sich äusserte: ego satis quidem stupidus, quod illa palam proferrentur, dixi tamen me non quidem esse prorsus certum de primis 26. articulis, qui de purgatorio sonant, de quo dubitarem, si esset. Quin in antiquis Patribus, Augustino et eum praecedentibus et in Sacris Literis nullum tale invenitur purgatorium. (Pellicans Chronik ed. Riggenbach S. 67).

(Mitte Juni oder Juli 1520[1]) habe ich nichts Gewisseres als einige Psalmen, wie den sechsten, zwölften, siebenundachtzigsten und einige gewisse, die von dieser Pein reden. Ausser diesen hat Tauler offenbar an vielen Orten dasselbe". Vielleicht hat Spalatin ihn irgendwie bez. seiner Ansicht vom Fegfeuer um Rat gefragt. Luther verweist, wie früher, auf die terrores conscientiae, doch ist unverkennbar, dass er, so heilsam ihm dieselben für das Diesseits erscheinen[2]) unsicher geworden ist bez. ihrer Fortsetzung im Jenseits[3]); sein Interesse haftet jetzt in erster Linie am Fegfeuer hier auf Erden.

Noch deutlicher wird diese Verschiebung des Standpunktes[4]) in der Besprechung des Satzes der Bannbulle über seine Fegfeuerauffassung in „Grund und Ursach aller Artikel, so durch die römische Bulle unrechtlich verdammt worden"[5]). Er sagt dort: „Ich find wohl in der Schrift, dass Christus[6]), Abraham[7]), Jakob[8]), Moses[9]), Job[10]), David[11]), Ezechias[12]) — lauter bekannte Beispiele — und etlich mehr im Leben die Hölle versucht haben, welches ich acht, sei das Fegfeuer; und ist nit ungläublich, dass etliche Toten desgleichen leiden. Taulerus sagt auch viel davon"[13]). Nur die Möglichkeit eines jenseitigen Fegfeuers wird

1) cf. Enders II 427.

2) cf. die nachdrückliche Betonung des expertus.

3) cf. die Worte: superat omnem sensum sicut et omnia alia futuri seculi.

4) Angebahnt war dieselbe von vornherein insofern, als Luther stets bei Besprechung der Fegfeuerstrafen die Analogie der Erfahrung herangezogen hatte. cf. oben die Stellen.

5) Die lateinische Assertio hat die Berufung auf Tauler nicht. 1. März 1521 war die Schrift vollendet cf. W. VII 299. Köstlin: M. Luther I 408.

6) auf ihn hatte Luther zu Psalm 16, 7 verwiesen.

7) cf. W. V 458.

8) cf. ebda.

9) cf. W. I 298, 586.

10) cf. W. V 203.

11) cf. W. I 557, V 203.

12) cf. ebda.

13) cf. EA. 24, 147. W. VII 451. In der lateinischen Ausgabe drückt sich Luther wieder bestimmter aus, wenn er die ausdrückliche

zugegeben. Catharinus kann nicht umhin, direkte Nachtreterei Luther vorzuwerfen: perplexa de purgatorio a Taulero est mutuatus. —

Bevor übergegangen wird zur Besprechung der Taulercitate in den Schriften aus der Wartburgzeit, sei hier eingeschaltet die Erwähnung des Mystikers in den Scholia in librum Genesis, jener Bearbeitung von Predigten Luthers aus den Jahren 1519—1521, vielleicht von Agricolas Hand[1]). In der allegorischen Betrachtung zu cp. 28 heisst es, dass die Sünde je nach der Beschaffenheit des Herzens steige und falle. Deshalb müsse man vor allen Dingen auf den Glauben sehen, mehr als auf die äusseren Werke[2]). „Mit Recht hat daher Tauler gesagt: Gut ist, das man fragt, erfert und erkennet wirth, wass gut und heylige menschen gethan und geliden haben, adder wye sie gelebt haben, und auch wass got in in und durch sy gewirckt habe und gewelt. Abber hunderthfelltiglicher were ess besser, dass Jeder erfure und erkennet wurde, was und wye seyn eygen leben were und auch wass gott in im were und wolte und wirckte, und wo czw in got nuczen wolt adder nicht“[3]). In Melanchthons Aufzeichnung fehlt dieses Citat. Dasselbe lässt sich in den Predigten Taulers in dieser Form nicht nachweisen, jedoch ist sein Inhalt an Tauler orientiert[4]). Selbst die spezifisch Lutherisch klingende und von ihm in dieser Predigt wie aus Melanchthons Collektaneen hervorgeht[5]), jedenfalls betonte hohe Wertung der Erkenntnis des gottgegebenen Berufes ist Tauler nicht fremd[6]). Hingegen tritt bei ihm zurück die

---

Erklärung folgen lässt: ego tamen et credo purgatorium esse et consulo, suadeoque credendum, sed neminem volo cogi. cf. Köstlin: Luthers Theologie II 27.

1) cf. W. IX 320f. Die in Rede stehende Predigt ist vielleicht am 23. Dez. 1520 gehalten. cf. W. IX 497.

2) cf. diesen Satz auch bei Melanchthon W. IX 498.

3) cf. W. IX 404.

4) cf. Bd. II 128, 181, 319f., 343, 49, 72, 371, 426; Bd. I 11, 151, 72; Bd. III 65, 105, 109, 131 (hier der Gedanke, dass die rechte Ehrung der Heiligen die „Einsinkung mit ihnen in den edlen Grund sei“) 223.

5) cf. W. IX 498 Z. 10, 11.

6) cf. z. B. Bd. II 426: „Die Weise, sie [die Tugend] zu üben, die nimm also, wie Dein Beruf ist. Nimm vor allen Dingen wahr,

ethisch-pädagogische Schätzung des guten Beispiels frommer Menschen — hier ist ihm Christus das Exempel κατ' ἐξοχήν — ohne jedoch völlig zu fehlen. — Man wird annehmen müssen, dass entweder Luther aus dem Gedächtnis Taulersche Gedanken frei wiedergab, zusammengezogen in eine prägnante Antithese, oder dass der Abschreiber Luthersche und Taulersche Worte nicht zu scheiden wusste und bei der knappen Form seiner Darstellung an sich nicht Zusammengehöriges zur Einheit zusammenschweisste. Eine dritte Möglichkeit wäre, dass derselbe Luther völlig missverstanden hätte und bei etwaiger Unkenntnis Taulers den Zusammenhang verwischte, in welchem Luther sich auf den Mystiker berief, sodass man ein Taulercitat an ganz anderer Stelle und ganz anderen Inhaltes zu suchen hätte, als es uns jetzt geboten wird [1]). —

Sein offenes Bekenntnis zu Taulers „lautter und gegrundter Theologie" in den Resolutionen [2]) hatte die Pariser Theologenfakultät inkriminiert. Indem Luther von der Wartburg aus dieses Verdammungsurteil in den Monaten Juli bis Anfang August übersetzte und dann in Druck ausgehen liess [3]), erneuerte er vor der Oeffentlichkeit sein Urteil über den Mystiker, welchen er der Scholastik entgegensetzt [4]). —

---

welches Dein Beruf sei, wozu Dir Gott gerufen hat, und dem folge". cf. I 151. Das freilich ist nicht zu verkennen, dass bei Tauler der Begriff des Berufes mehr nach der religiösen — die göttliche κλησις ist das Hauptmoment — als, wie bei Luther, nach der ethischen Seite hin gravitiert.

1) Darauf könnten führen die unvermittelt nach Betonung des Berufswertes auftretenden Worte: Historiae huius summa est, dominum prope adesse iis, qui tribulato sunt corde. Ein Mittelgedanke zum Anschluss an das Vorhergehende fehlt offenbar; darf man ihn darin suchen, dass Luther gesagt hat, die rechte Selbsterkenntnis werde aus der tribulatio als Läuterung geboren und werde gefolgt von der Einwohnung Gottes? Dieser Gedankengang begegnete wiederholt, und Tauler war Luthers Gewährsmann für denselben. War er es auch an dieser Stelle?

2) W. I 557 s. oben.

3) cf. W. VIII 262. Die Uebersetzung war am 6. August beendet, der Druck im Oktober.

4) cf. W. VIII 289. Die Uebersetzung Luthers ist an dieser Stelle eine wörtliche. cf. C. R. I 387.

In seiner Erklärung der Epistel am S. Johannistag (Sir. 15 1—6)[1]), da Luther von dem Gesichtspunkt ausgehend, dass es sich in seinem Texte nicht um eine neue Lehre sondern um den Lobpreis einer bereits bekannten Tugend handle, deren Objektivierung in der Predigt aber eine Mahnung und Reizung zur Festhaltung des betr. ethischen Gutes in sich schliesse, die Motivationskräfte (Luther sagt: „bewegliche Ursachen") zu der Tugendübung der Gottesfurcht und Gerechtigkeit in seinen Textworten ausgedrückt findet, führt er Tauler an bei Erläuterung des Verses: „Und die Gerechtigkeit wird ihm seinen Mund aufthun in der Gemeine". Bereits vorher hat Luther nach Erörterung der „Nutzung und Frucht, die der Mensch habe an der Gerechtigkeit, mit Frieden" (EA. 7^2 243) seinem Thema die Wendung gegeben, wie sich die Gerechtigkeit in Anfechtung bewähre, indem sie stark mache auch unter der grössten Schmach und den Frommen gekräftigt mit Ehren aus derselben hervorgehen lasse. Seine Ausführungen sind mystisch gestimmt; wenn er die unbedingte Notwendigkeit der Leiden betont, wenn anders der Mensch fromm sein wolle, sie sich steigern lässt bis zum Gefühl der Gottesferne „als wollt Gott ihn lassen zu Schanden werden", und Christus als Vorbild für diese tiefste Leidenstiefe anführt[2]), so sind das bekannte Gedanken, bei denen an anderer Stelle Luther sich auf den deutschen Mystiker berief. So kann es nicht befremden, dass, indem der oben citierte Vers auch im Sinne der Frucht aus der Bewährung in der Anfechtung gefasst wird, sofern der in Trübsal Bewährte nun auch öffentlich davon zeugen „jedermann Unterricht geben" kann, es heisst: „dass wohl der Taulerus sagt: Ein sulch Mensch kunnt die ganze Welt richten und lehren". Luther spielt an auf ein Stelle im 68. Sermon Taulers. Diese Predigt handelt von der Beichte; Tauler giebt Vorschriften für

1) cf. EA. 7^2 S. 236 die einleitenden Worte. Man kann ungezwungen eine Predigttheorie Luthers Worten entnehmen: didaktische Predigt und paränetische Predigt. Die letztere sei leichter als die erstere, aber „fast not und nützlich". Aehnliche Gedanken cf. EA. 7^2 25, 35, 161.

2) cf. EA. 7^2 243—245. cf. ähnliche Gedanken in der Predigt vom 10. März 1521 in Polianders Sammlung W. IX 611.

die rechte Art der Beichte, sofern man in derselben seine absolute Sündhaftigkeit und das Vertrauen allein zu Gottes Gnade aussprechen solle. „Und Du möchtest diess also begehen mit starkem, festem Glauben und Vertrauen zu Gott, Dir würde dadurch so viel, dass Du alle Welt fürder richten könntest“[1]). Man sieht, die Beziehungen zwischen Original und Citat sind sehr lose. Lediglich der Effekt der Handlungsweise ist der gleiche. Eine Ideenverbindung liesse sich freilich so herstellen, dass man den Nachdruck auf das „starken und festen Glauben zu Gott und Vertrauen“ legt, welches ja der Grundgedanke der in Rede stehenden Predigt Luthers ist[2]). Aber auch dann bliebe die Beziehung eine wesentlich formelle, sofern bei Tauler der Nachdruck liegt auf der inhaltlichen Bestimmung des Vertrauens als Vertrauen des Sünders auf Christi Wunden, während es sich bei Luther um die Bewährung des Glaubens handelt. Man wird annehmen dürfen, dass jener Gedanke der Weltrichterschaft des Christen, die an den Glauben geknüpft ist, in Luthers Gedächtnis haftete[3]), sodass er ihn auch da anwandte,

---

1) cf. Bd. III 224, Bl. CLXX. Aehnliche Gedanken, in denen aber das charakteristische „die Welt richten“ fehlt, Bd. I 151, 145. III 144, 148 (hier der Ausdruck „Fürsten der Welt“) 153, 221 cf. Hering 185.

2) cf. auch an unserer Stelle: „durch den Glauben verstehet er alle Ding recht“.

3) Dass Luther diesen Gedanken der Mystik entlehnte, beweist seine Schrift: „von der Freiheit eines Christenmenschen“, in welcher Tauler zwar nicht citiert wird. Mir scheint unwahrscheinlich, dass etwa Luther seinerseits den Ausdruck „die Welt richten“ — etwa im Anschluss an 1. Cor. 6, 2 — gebildet hat, so dass eine freie Wiedergabe eines Taulercitates vom Nutzen der Anfechtung vorläge, welches wir natürlich dann nicht eruieren könnten; der Wortlaut will gerade jene Weltrichterschaft des Ausharrenden als Ausdruck Taulers herausstellen; nur an jener einen Stelle aber gebraucht dieser denselben. Bei Luther cf. denselben W. IX 611 in gleichem Zusammenhange. Auf Grund der Postille darf man sagen, dass auch hier der Terminus Tauler entstammt. Ja, man kann fragen: Hat Luther ursprünglich in jener Predigt auch Tauler erwähnt und nur der Abschreiber diesen Gewährsmann ausgelassen? Es finden sich auffallend wenig Citate in den Predigtabschriften. Bejaht man jene Frage, so führt sie zu

wo die näheren Bestimmungen andere waren als in der Originalstelle. Sofern nun gerade die Anfechtung und ihre Heilsamkeit für das Glaubensleben das Spezifikum Taulerscher Theologie für Luther geworden war, legte sich die Anwendung jenes Terminus: „die Welt richten“ nahe an einem Orte, der von der Frucht der Ausharrung im Leid handelte. Die Predigt gehört in die Monate Ende Juli bis Anfang August [1]), um welche Zeit Luther allerdings schon Litteratur zugesandt bekommen hatte [2]). Allein einmal wird Tauler unter derselben nicht erwähnt, und dann lag es wohl auch ziemlich ferne, gerade den Mystiker ihm zuzusenden, es musste doch die Büchersendung, die schon Schwierigkeiten genug machte [3]), auf das Notwendigste beschränkt werden. Andererseits ist Tauler Luther so vertraut, dass ein gedächtnismässig wiedergegebenes Citat nicht befremden kann. Mystische Gedanken ziehen sich durch die ganze Postille hindurch [4]), kein Wunder, dass ihr letzter Urheber auch einmal genannt wird. —

Anders jedoch steht die Sache bei dem zweiten Citat aus Tauler in der Postille. Es findet sich innerhalb der Auslegung des Evangeliums zum zweiten Adventssonntage (Lc. 21, 25—33) in einer Predigt, welche nicht vor Weihnachten 1521,

---

der weiteren: Ist Luthers Erwähnung jener Redeform in der Postille durch die Lektüre seiner früheren Predigt veranlasst, die in der Postilla brevior enthalten sein mochte, welche er sich erbeten hatte? (cf. dazu Enders III Nr. 441. Bossert: Stud. u. Krit. 1897 S. 280ff.)

1) cf Bossert: Die Entstehung von Luthers Wartburgpostille. Stud. und Krit. 1897 S. 293ff., 301ff.

2) cf. Enders III 199, Bossert 286. cf. auch den Brief vom 10. Juni Enders III 171 und schon den vom 26. Mai Enders III Nr. 348. Luther erwähnt in diesen beiden letzten Briefen zwar nur zugesandte Flugschriften; das schliesst aber nicht aus, dass andere Bücher ihnen beigefügt waren.

3) cf. Luthers Klage: accepi tandem omnia.

4) s. oben, ferner EA. 7^2 43 Hering 59, EA. 7^2 155 Hering 87, EA. 7^2 133 Hering 103, EA. 7^2 57, 69 Hering 142, EA. 10^2 101 Hering 143, EA. 10^2 175 Hering 153, 163, EA. 7^2 107 Hering 208, EA. 7^2 136, 138ff., 170 u. a. Diese Belegstellen sind Predigten entnommen, die verschiedenen Zeiten angehören.

wahrscheinlich im Januar 1522, verfasst ist[1]). Inzwischen aber hat Luther um die Zusendung der Taulerschen Predigten gebeten. Es geht das hervor aus dem Briefe Melanchthons an Spalatin Corp. Ref. I No. 127, in welchem es heisst: Commodum occurrit Christianus[2]), cui possem codices, quos volebat noster Helias, commendare. Taulerus est et Catharinus a nescio quibus versus[3]),

1) cf. Bossert S. 347—349.

2) Lenz (Kritische Erörterung zur Wartburgzeit. Marburger Programm 1883 S. 43) bemerkt hinter Christianus in Klammern Bayer? Es soll doch wohl heissen: ein Christ, ein redlicher Mensch, dem man ein solche Sendung anvertrauen kann; sonst könnte man eher denken an Christian Döring, den Luther in seinem Briefe an Cranach „Meister Christian" nennt. (Enders III 128).

3) Die Frage, welche Schrift mit dem Catharinus versus gemeint sei, liess Lenz (a. a. O. S. 43 Anm. 2) offen, Bossert (S. 326) vermutete eine Uebersetzung der Lutherschen Schrift gegen Catharinus. Allein von einer solchen ist nichts bekannt; die erste Uebersetzung der Lutherschen Schrift datiert vom Jahre 1524 und ist von Paul Speratus. (cf. W. VII 700 und Weigel: Thesaurus etc. Supplementum 1874 S. 42). Wenn nicht ein Irrtum der Wittenberger vorliegt, dass sie die Neuausgabe des Ungarn Verböczy (cf. W. VII 698 und Z. w. Th. 1898 S. 615) für eine Uebersetzung hielten, so könnte man eine Uebersetzung einer Schrift des Catharinus selbst annehmen; dann aber kann es nur die erste der beiden im Jahre 1521 verfassten sein. Denn die zweite lernte Luther erst im Sommer 1522 kennen. (cf. an Spalatin 5. Mai 1522 Enders III 351.) Man wird aber nicht die Notiz des Cochlaeus an Aleander vom 22. Mai 1521: si impressus est Ambrosius, cura quaeso ut habeam mit Friedensburg (Z. K. G. XVIII 114) auf einen Nachdruck der ersten Schrift des Catharinus beziehen dürfen. Es geht auf die zweite Schrift, die man erwartet haben wird (sie erschien am 30. April 1521) auf Grund von Nachrichten aus Italien. (cf. die Briefe in Z. K. G. XVIII zum Beweise der Beziehungen zwischen den deutschen u. italienischen Römlingen.) Am 27. September hat Cochlaeus diese zweite Schrift in Händen (ebda. S. 124 cf. Aleanders Noten dazu); es kann nur auf diese gehen, was Cochlaeus und Aleander über Catharinus schreiben. Denn die Worte: scribit se cedere causa et committere eam omnipotenti Deo nehmen Bezug auf die Worte in der zweiten Schrift (Bl. 3 Exemplar der Münchener Hof- und Staatsbibliothek): non solum me [scil. Catharinum] prudenter ab omni contra illum disputationis genere posthac abstinere [scil. dico], sed etiam indecore ac stulte nimis acturum si aliquando secus. — Am 28. Sept. 1521 erbittet sich Amann ein

quos tu curabis ad eum in tempore transmitti. Leider ist der Brief undatiert. Bossert hat ihn auf Grund der in ihm enthaltenen Notiz über die von Luther erbetene lateinische Bibel und über Melanchthons Loci auf Mitte Dezember festgesetzt. Diese Datierung erweist sich als richtig, wenn man ein von Bossert unberücksichtigt gelassenes Moment in Rechnung zieht, die Erwähnung der Ankunft des Erasmus in Basel. Es war ein Ereignis für die Gelehrtenwelt, als der Humanistenfürst dauernd in der Stadt Frobens sich niederzulassen beschloss. Man redete schon lange davon, durch die ganze Sommerzeit 1521 ziehen sich im Briefwechsel der Humanisten Aeusserungen darüber[1]). Kein Wunder, dass die glücklich erfolgte Ankunft des Erasmus nun überallhin gemeldet wurde! Am 8. Februar 1522 erwähnt Paul Volz an Beatus Rhenanus dieselbe[2]), am 23. März schreibt Hummelberg: acceperam . . . Erasmum nuper Basileam felicibus avibus advolasse. Allein diese Meldungen sind relativ verspätet. Erasmus selbst hat bereits am 22. November 1521 aus Basel geschrieben[3]) Kaspar Ursinus meldet am 6. Dez. Vadian die Rückkehr des Erasmus und Marcus Bersius setzt in einem Briefe an Zwingli vom 12. Dezember die Ankunft desselben daselbst bereits als bekannt voraus[4]). Erasmus ist wahrscheinlich am 16. November

Werk des Ambrosius Catharinus (Briefwechsel Bilds. Zeitschr. des hist. Vereins für Schwaben u. Neuburg 1893 S. 208). Ebenso schreibt Bonifaz Amerbach an Alciat 18. August 1521: Catharini in hunc [Lutherum] extat liber. (cf. Burckhard-Biedermann: Briefwechsel des B. Amerbach S. 155). Geht das auf die erste oder zweite Schrift? Die erste hatte der Papst bereits im Februar 1521 an den Kaiser geschickt. (Förstemann: Urkundenbuch S. 51). Am 1. März schickt Scheurl aus Nürnberg an Hector Pömer die erste Schrift „apologia Ambrosii Catharini". (Sch.s Briefbuch II 126). —

1) cf. Briefwechsel des B. Rhenanus ed. Hartfelder-Horawitz S. 269 vom 8. März 1521, ferner die Aeusserung Michael Hummelbergs vom 23. Mai 1521, ferner ebda. Nr. 206, 213, 218 sowie C. R. I Nr. 126.

2) ebda. Nr. 215.

3) cf. Le Clercs Ausgabe der Briefe des Erasmus.

4) Mitteil. des hist. Vereins St. Gallen XXV S. 407 opp. Zwinglii ed. Schulthess Bd. 7 S. 184. Ueber den feierlichen Einzug s. A. D. B. sub Erasmus Das Datum ergiebt sich aus einem Eintrag im Wochenausgabenbuche des Rates der Stadt Basel. Es heisst unter der Rubrik „Schenkwin" in der Rechnung, welche die Ausgaben der Woche Sams-

in Basel feierlich eingezogen; wenn Bersius Mitte Dezember noch eine besondere Erwähnung dieses Ereignisses für notwendig hält, so passt eben diese Zeit für den in Rede stehenden Brief des Corp. Ref. vortrefflich[1]).

Wie schon die Zusammenstellung mit der Schrift des Catharinus beweist, handelt es sich um eine Neuigkeit auf dem Büchermarkte, wenn Luther sich „den Tauler“ erbeten hat. Es ist gemeint die „im Augstmonat nach der geburt unseres erlösers MDXXI jar“ erschienene Ausgabe der Predigten, welche Georgius Carpentarii, der Fortsetzer der Chronik des Basler Karthäuserklosters, für Adam Petri besorgte[2])[3]). Es hängt wohl mit den durch das Wartburg-Exil erschwerten Verkehrsverhältnissen zusammen, dass Luther erst so spät um Zusendung der Neu-Ausgabe bittet. Er wird wohl in Wittenberg bei seinem heimlichen Besuche von derselben gehört haben[4]). In Augsburg besass man aber bereits am 21. September dieselbe[5]). Die dem Titel beigedruckte Bemerkung, dass die alte Ausgabe fast um die Hälfte vermehrt sei, mochte Luther bestimmen, das Buch sich zusenden

---

tag vor Martini bis Samstag nach Martini umfasst, unter dem Samstag nach Martini: „item 13 sh. 4 dn. hern Erasmo Roterodamo“. (Gütige Mitteilung von Herrn Staatsarchivar Dr. Wackernagel in Basel).

1) Es ist durch Kolde (Melanchthons loci comm. 1890 S. 53 Anmerk. 2) festgestellt, dass Pellikan, der sich damals in Basel befand (cf. seine Chronik), in dem Corp. Ref. I Nr. 127 erwähnten Briefe der Ankunft des Erasmus in Basel gedacht hatte, so dass Melanchthons Meldung auf ihn sich stützt. cf. auch Lenz S. 42 Anm 1.

2) cf. die Ausgabe der Predigten Frankfurt 1826 Bd. I S. XXXVIII, ferner Basler Chroniken ed. Vischer Bd. I S. 379 Anm. 1. Preger S. 59.

3) cf. Basler Chroniken I 311.

4) Man darf nicht annehmen, dass eine allzu lange Zeit zwischen Luthers Bitte und ihrer Erfüllung durch Melanchthon vergangen ist; das entspräche dem fürsorgenden Eifer der Freunde Luthers nicht cf. Bossert S. 325.

5) cf. Veit Bild an Amann 21. Sept. 1521: Es seien aus Basel neue Bücher angekommen, darunter Sermones Tauleri novi, nuperrime inventi, cum veteribus correctioribus impressi medietatem pene priorum (ut titulus sonat) numero excedentes cf. auch den Brief vom 30. Sept. (a. a. O. S. 208).

zu lassen, damit er seinen Mystiker noch genauer kennen lerne. Vielleicht darf man zur Stütze der Vermutung, dass in Wittenberg Luther auf die Neu-Ausgabe aufmerksam wurde, eine Notiz heranziehen in einem Briefe Spalatins an Jonas vom 20. November 1521 (Corp. Ref. I 486 Kawerau: Jonasbriefe I 79). In Anknüpfung an eine Mitteilung des Jonas über den Mainzer Erzbischof, die Spalatin dahin beurteilt, dass Gott jederzeit den Starken schwach, den Schwachen stark machen könne, spricht er die praktische Forderung aus: Cur ergo quaeso non magis misereamur errantium quam miseros damnemus? Utinam igitur Taulerum et consimiles imitentur, qui alios docent! Der Schluss liegt nahe, dass diese Erwähnung der Vorbildlichkeit Taulers durch die Lektüre der um diese Zeit im Wittenberger Kreise bekannt gewordenen Neu-Ausgabe des Mystikers veranlasst ist, sodass es erklärlich wird, wenn bei Luthers Aufenthalt in Wittenberg die Rede auf dieselbe kam[1]).

Werden wir annehmen dürfen, dass etwa Ende Dezember Luther die neue Taulerausgabe in Händen hatte[2]), so steht die Erwähnung des Mystikers in der Predigt zum 2. Adventssonntage zweifellos in Verbindung mit der Lektüre derselben. Es wird auch nicht zufällig sein, dass in den Adventspredigten häufiger als sonst in der Postille mystische Gedanken begegnen, der Ein-

1) Dass — was an sich näher läge — etwa Spalatin selbst Luther zur Bitte um Zusendung jener Ausgabe veranlasst hätte, wird ausgeschlossen durch Melanchthons Worte in C. R. I Nr. 127, nach welchen Spalatin nichts davon weiss, dass Luther den Tauler erbittet. Man wird das quos volebat noster Helias ergänzen dürfen: bei seiner Anwesenheit in Wittenberg und braucht nun nicht mehr einen uns verlorenen Brief Luthers, in welchem er um jene Bücher bat, anzunehmen (wie Lenz a. a. O. S. 43 thut).

2) 8 Tage werden auf die Zusendung der Bücher von Wittenberg über Lochau auf die Wartburg zu rechnen sein; cf. zur Berechnung, dass am 6. Juli Melanchthon das von Luther Verlangte an Spalatin schickt (C. R. I 417) und am 15. Juli Luther den Empfang anzeigt (Enders III Nr. 445). Spalatin verliess am 4. Juli mit dem Kurfürsten Wittenberg, dieser begab sich zunächst nach Schweinitz, wo er sich aber nicht lange aufgehalten haben kann, und dann nach Lochau. (Annales Spalatini bei Menken II S. 607.) Vielleicht hat infolge der Reise des Kurfürsten in diesem Falle sich das Eintreffen der Büchersendung etwas verzögert.

druck des Gelesenen wirkt nach in ihnen. Eine bestimmte Predigt Taulers anzugeben, welche Luther im Auge hätte, ist unmöglich. Indem Luther über den Vers: „Und die Menschen werden verschmachten fur Furcht und fur Warten der Dinger, die kommen sollen auf Erden", spricht, versteht er unter diesen Menschen die „Besten und Frummisten", „den die Sache zu Herzen gehet und nachdächtig sind" [1]). Ihr Verschmachten sei innerliche Angst „nahe an den Tod", so dass sie kraftlos würden. Die Frage warum denn sie gerade sich fürchten, die doch das schreckliche Gericht nicht treffen werde, beantwortet Luther durch den Hinweis auf Gottes Willensratschluss, der das von der ganzen Welt (um der inneren Angst willen) Verachtete zu seinem Zeichen bestimmt habe. Liegt hier schon der mystische Gedanke zu Grunde, dass die, an denen Gott seine Gnade beweisen will, nur durch die innere Angst hindurch und Verachtung seitens der Welt, weil sie selbst dieselbe verachten, auserwählt sind, so bestimmt das Folgende diese Menschen geradezu [2]) als „die, die mit der hohen Anfechtung des Todes und der Höllen zu schaffen haben, da der Taulerus von sagt." Wenn nun auch in den der Ausgabe von 1521 erstmalig beigefügten Sermonen Taulers wiederholt und häufiger fast als in der früheren Sammlung der Gedanke an die Höllenqual der inneren Anfechtung auftritt [3]), so ist uns der Kern der obigen Gedanken, die sich auf Tauler stützen, bereits anderweitig so vertraut, dass es nicht angeht, dieselben speziell auf die Luther bisher unbekannten Predigten des Mystikers zurückzuführen. Es kehren auch die schon wiederholt begegneten Typen der Anfechtung Abraham, Jacob, David, Moses wieder [4]). —

1) EA. 10^2 S. 67.

2) Luther drückt sich, da es um ein Ereignis der Zukunft sich handelt, vorsichtig aus: „Wer aber diese Leute sind, kann ich noch nicht sagen, es wäre denn, dass es die sein sollten, die etc.".

3) cf. besonders die Predigt über Joh. 12, 24 Bd. III S. 20ff.; diese Predigt hatte ich vermutet als Luthers Aeusserung zu Grunde liegend cf. Stud. u. Krit. 1897 S. 326 Anm. 3.

4) Die von EA. zu Grunde gelegte Ausgabe von 1540 schiebt zwischen Abraham und Jacob den Isaac ein und erweist sich schon dadurch, gemessen an den Stellen, da Luther die Patriarchen erwähnt und zwar stets ohne Isaac, als sekundär.

Es sei hier eingeschaltet eine kurze Besprechung der von O. Clemen Luther zugeschriebenen und für das Jahr 1521 in Anspruch genommenen Epistola gratulatoria super inventione et editione lucubrationum Joannis Tauleri ordinis praedicatorum, Wesseli Phrisij Groningensis et Joannis Gocchij Mechliniensis[1]). Der Nachweis ist von Clemen mit unanfechtbaren Gründen geführt, dass Luther der Verfasser jener Epistola ist[2]), allein die Datierung ist nicht zweifelsfrei; die Argumente Clemens sind nicht alle stichhaltig. So z. B. der Schluss aus den Worten der Epistula: Intercidant, etiam me supplicante si quid me audiunt Bibliopolae, universi mei libelli, die nur den Gedanken aussprechen sollen, der Luther auch sonst nicht fremd ist[3]), dass am Untergang seiner Schriften nichts gelegen sei, indem — so ist der allgemeine Gedanke diesesmal pointiert[4]) — ja noch andere aufträten, die „derselben Gottlosigkeit Feind" seien wie er. Clemen bezieht nämlich diese Worte, die an sich zu jeder Zeit gesprochen sein können, auf die Verbrennung der Lutherschen Bücher in Löwen, Köln und Mainz und sieht sich so bez. der Datierung in das Jahr 1521 gedrängt[5]). Zu der näheren Fixierung auf „Ende März bis Ende Juni 1521"[6]) wird er veranlasst durch die auf Emser angeblich zu beziehenden Worte: cornu erexi et fraternae salutis sicut meae cupidus ventilavi adversus Hircum istum caprarum, audacius forsan et mordacius quam vel tenerae ferrent auriculae vel deceret meam professionem. „Sie verraten, dass Luther auf den Kampf mit Emser wie auf eine abgeschlossene hinter ihm liegende Episode zurückblickt". Diese „Pause in der Fehde zwischen Luther und Emser" soll die Zeit zwischen Luthers Schrift „auf das ubirchristlich Buch Bock Emsers" und Emsers Quadruplica sein. Luther soll „glauben dem Gegner die Lust benommen zu haben, wieder gegen ihn aufzutreten". Aber in jenen Worten — zunächst einmal zugegeben, dass sie auf Emser gehen — ist doch nur gesagt, dass Luther gegen diesen aufgetreten ist; sie lassen viel freien Spielraum der Datierung; sie können 1521 mitten während des Streites, 1522 oder selbst später[7]) geschrieben sein. Jene vermeintliche „Pause"

1) Joh. Pupper von Goch. Leipzig 1896 S. 63ff. dazu meine Notiz: Ein neu entdeckter Lutherbrief von 1521? [Stud. u. Krit. 1898].

2) Zustimmung hat Clemens These gefunden in LC. 1897 Nr. 17 und der Beilage zur Münchener Allgem. Zeitung 1897 Nr. 187.

3) cf. z. B. Enders II 487.

4) cf. die Worte der Epistola.

5) S. 66. Er übersetzt: „Mögen alle meine Bücher zu Grunde gehen, wenn ich auch inständig bitte, ob die Buchhändler vielleicht irgend mich erhören und die Vernichtung verhindern".

6) cf. S. 67.

7) Luther kommt z. B. 1523 noch wiederholt auf Emser zurück, z. B. auch sich verteidigend, dass er gegen ihn auftrat. cf. z. B. EA. 53, 162.

zudem ist sehr zweifelhaft. Auf Emsers Seite jedenfalls ist von dem Gefühle einer Niederlage nichts zu spüren; wenn er nicht sofort antwortete, so geschah es, wie wir nunmehr aus Cochlaeus Briefen wissen[1]), nur weil er zur Drucklegung kein Geld hatte. Darf man aber die Worte Luthers: Murner tacet, quid Caper ille facturus sit, nescio, die er am 26. Mai an Melanchthon schreibt, auf einen Rückzug Emsers deuten? Unbefangen betrachtet bedeuten sie doch nur, dass Luther im Ungewissen über Emser ist. Und wenn er ihn kurz nachher in demselben Briefe einen secundus Ortwinus nennt, so liegt das tertium comparationis nur in dem Verspottetwerden — Luther hat die Schrift Ludus in Caprum Emseranum gelesen[2]) — nicht etwa in dem Gedanken des Unterliegens. — Ja, wie wenn jene Worte Luthers überhaupt nicht auf Emser gingen? Luther rechtfertigt sich bez. seines Auftretens gegen die scolastica Theologia. Er ist gegen sie aufgetreten, weil sie der sacra Theologia widerspricht, damit hat sie ihr Mass erfüllt, visa est impietatis et vanitatis plena omnibusque modis periculosa. Da hat er sein Horn aufgerichtet gegen — man sollte einen Vertreter der Scholastik erwarten, was soll hier Bock Emser? er war doch zu gering, um als Typus der Scholastik zu gelten. Jener hircus caprarum ist Aristoteles, den Luther in seinen Asterisci (W. I 291) als solchen nennt bez. die Philosophie Griechenlands, welches Land für Luther in der Auslegung der Tiere der Danielapokalypse den Bock bedeutete[3])[4]). — Es sind also diese Argumente Clemens in keiner Weise stichhaltig. Clemen hat ferner die Epistula in Beziehung zu setzen gesucht zu Hinne Rodes Besuch in Wittenberg, den er ins Frühjahr 1521 setzt[5]). Es ist möglich, dass Rode Luther von Goch erzählte und Luther damals seine Vorrede schrieb; wenn nur die Ankunft Rodes sicher ins Frühjahr 1521 fiele! Zwingende Beweise vermochte Clemen nicht zu bringen. Ausser den von Enders geltend gemachten Gegenmomenten sei bez. der Epistula daran erinnert, dass es auffällig bleibt, dass in den Schriften aus dem Jahre 1521, speziell

1) cf. Z. K. G. XVIII 124.

2) Die Pointe der Satire bestimmt m. E. Clemen falsch; sie liegt gerade nicht im Unterliegen Emsers — moralisch freilich liegt er am Boden, — sondern in der Neuaufnahme des Kampfes mit tückischeren Waffen.

3) Bez. des Ausdruckes cornu erexi cf. Luther in „Wider den falsch genannten geistlichen Stand“: „Wohlan, weil es denn gilt, die Hörner aufrichten, muss ich meine Hörner auch aufsetzen“. (EA. 28, 143).

4) cf. z. B. o. v. a. V 314. Der Ausdruck cornu erexi geht auf die Danielvision zurück. cf. Dan. 7, 8ff.

5) cf. Z. K. G. XVIII 346 ff.

denen der Wartburgzeit das Dreigestirn Tauler, Wessel, Goch, welches die Epistola nennt, nie in Luthers Gedankenkreis tritt. Nachdem Bossert eingehend gezeigt hat, wie Luther in der Einsamkeit der Wartburg Eindrücke aus der nächsten Vergangenheit und Gegenwart in seinen Schriften verarbeitet, ist das argumentum e silentio bedeutsam. Tauler erwähnt Luther in den Wartburgschriften; die beiden anderen, die ihm doch ganz neu waren, nicht! Und wie hätte Luther aus seinem Patmos heraus, da man das Geheimnis seines Aufenthaltes doch immerhin zu wahren bestrebt war, mit dem Niederländer in Verkehr treten können! — Mir will endlich das prodiit nuper vernacula lingua Johannes Taulerus nicht zum Frühjahr 1521 passen. Clemen möchte das nuper auf die Ausgabe von 1508 beziehen, aber so dehnbar auch dasselbe ist, einen Zeitraum von 13 Jahren mit ihm zu umspannen, geht doch wohl nicht an. Nun aber war, wie wir sahen, August 1521 eine neue Taulerausgabe erschienen und Luther Ende Dezember bekannt geworden; auf sie wird das nuper gehen und damit der Brief bis 1522 hinabrücken. Vielleicht sogar noch einige Jahre weiter. Denn wenn Luther hinzufügt: Adiunctus est ei libellus . . . Theologia teutonica, so könnte das auf die 1523 erschienene Ausgabe der „deutschen Theologie“ gehen[1]). Einen sicheren terminus ad quem bietet erst das Jahr 1529, in welchem die fragmenta, denen die Epistula vorgesetzt ist, auf dem Index erscheinen[2]). (cf. Clemen a. a. O.).

Indem wir uns also persönlich für eine Datierung nach 1521 entscheiden, erläutern wir um des allgemeinen Interesses willen kurz Luthers Aussage über Tauler in der Epistula. Zunächst dürfte ihre Ueberschrift nicht von Luther herrühren, sie erweist sich als aus dem Inhalte des Briefes abstrahiert als sekundär. Im Briefe bezeichnet Luther den Tauler, ut libere pronunciem als talis qualem ego a sae-

---

1) Vielleicht hat dann nicht nur wegen der engen inneren Beziehung, in welcher er jenes Büchlein mit Tauler glaubte, sondern auch weil beide Ausgaben bei demselben Drucker (Adam Petri) erschienen, Luther den Ausdruck adiunctus est gebraucht, der auffällt, weil es sich nicht um eine beide Bücher enthaltende Ausgabe handelt. (cf. die Gründe bei Clemen S. 67 Anm. 1.)

2) Das von Clemen S. 69 geltend gemachte Moment, dass der Band, dem jene Epistula vorgesetzt wurde, Stücke von Luthers Schrift gegen Latomus enthielt und deshalb „bei der Hast, mit der in damaliger Zeit die Flugschriften, die in die religiöse Bewegung eingreifen sollten“ schon 1521 gedruckt sei, sagt nichts. Mit jener „Hast“ lässt sich nichts beweisen; man hat doch manchmal recht langsam gedruckt, auch wenn grösster Eifer nötig gewesen wäre. cf. Luthers Klagen von der Wartburg.

culo Apostolorum vix natum esse scriptorem arbitror. Dieser Gedanke seiner Uebereinstimmung mit Tauler oder der Kongruenz dieses mit der heil. Schrift fand sich in ähnlicher Form in Luthers Vorrede zur „deutschen Theologie“ 1518[1]). Der Stolz darüber, dass in deutscher Sprache Tauler schrieb, spricht sich in dem an betonter Stelle stehenden Germaniae thesauros und vernacula lingua aus. Wenn er bittet, man solle an der bäurisch-groben Diktion sich nicht stossen, so erinnert das wiederum an ähnliche Worte in der Vorrede zur „deutschen Theologie“ 1518[2]). Die Charakterisierung Taulers als quondam Thomista, sichtlich veranlasst durch die vorhergehende Polemik gegen die Scholastik, spielt an auf die Erzählung im „Meisterbuch“, nach welchem der Bettelmönch durch einen Gottesfreund von der Eigenliebe und Eigengerechtigkeit — für Luther die Kennzeichen des Thomismus — geheilt wird[3]). Die „deutsche Theologie“ bezeichnet Luther als libellus similis [wie Tauler] farinae et linguae; man wird daraus, dass er sie selbständig neben Tauler stellt, schliessen dürfen, dass er die Identität der Autorschaft nicht mehr festhält; die inhaltliche Gleichheit steht ihm unverrückt fest. Luther spricht dann die Hoffnung aus, dass unter Führung dieser beiden, denen er Wessel und Goch beifügt, „in kurzem auf unserer Erde weder ein Thomist, noch Albertist, noch Scotist, noch Occamist“ sein werde.

Fasst man zusammen, so ergab sich eine relativ häufige Citierung des deutschen Mystikers in den Schriften Luthers bis 1521. Seitdem Luther ihn 1516 erstmalig kennen lernte, nennt er ihn oft und gern. Er liebt es, ihn gegen die Scholastik auszuspielen und ist stolz darauf, dass ein deutscher Theologe solch treffliche Worte schrieb. Seinen litterarischen Gegnern ist diese offenkundige Bevorzugung des frommen, schlichten Tauler vor den hohen Meistern der Logik und Dialektik, wie sie an den Hochschulen bisher das Wort geführt hatten, nicht unbemerkt geblieben; die Pariser Fakultät verdammte den Satz, in welchem der Mystiker über die Scholastik erhoben wurde; mit schlecht verhehltem Ingrimm giebt Dungersheim in seinem dialogus ad Lutherum dem Wittenberger Stachellökker noch als letzten Hieb das mahnende Beispiel „seines Tauler, von dem Du ja mehr Theologie gelernt

1) W. I 378f. vgl. Clemen S. 65 und oben.

2) ebda.

3) Bd. I 1ff. besonders 7ff., ferner Predigt 50 Bl. CXXIV Luthers Urteil ist natürlich religiös, nicht geschichtlich — von einem Herauswachsen der Mystik aus dem Thomismus — gedacht.

zu haben Dich rühmst als von allen anderen[1]); ihm solle er folgen, dann würde er durch die brüderlichen Warnreden — die nebenbei ganz offen als Widerlegungen von Irrtümern gekennzeichnet werden —, sich zur Demut bewegen lassen[2]). — Doch scheint es auch an solchen nicht gefehlt zu haben, auf welche die Empfehlung Taulers durch Luther Eindruck machte. Er selbst hat später von sich gesagt, dass er seinen Studenten bekannt habe, was er Tauler verdanke[3]), das wird nicht auf unfruchtbaren Boden gefallen sein; und wenn Ulrich Zasius einen Famulus des Johann von Schoenau mit den Worten Luthern empfiehlt: qui totus ex tuis pendet praescriptis . . qui etiam a decem annis Taulero studuit[4]), so beweist das einmal, dass man es als Artigkeit ansah, Luther gegenüber des deutschen Mystikers ehrend Erwähnung zu thun, sodann wohl auch, dass von Luther aus Anregungen zur Lektüre Taulers nach Freiburg gedrungen sind[5]).

Naturgemäss beweisen Citate den Einfluss der citierten Persönlichkeit auf den Citierenden an sich nur wenig, wiewohl man beachten muss, dass das Bewusstsein der Autorität, das sich mit jedem Citat verbindet — es sei denn als exemplum detestabile eingeführt — in der damaligen unter dem Banne römischer Traditionslehre stehenden Zeit ein ungleich stärkeres war als in der Gegenwart, wo auf Grund der Erstarkung des individuell-persönlichen Selbstbewusstseins die fremde „Autorität“ zur Illustration mehr oder weniger abgeblasst ist. Allein dieses in Betracht gezogen, könnte jene Autoritätsstellung des Citierten eine äusserlich tote sein, ohne lebendiges Einwirken auf die Gedankenbildung des Citierenden. Um ein solches zu konstatieren, wird der beste Prüfstein sein die Vergleichung des Ideenkreises beider, des Citierenden und Citierten. Jedoch können hier die Citate für sich allein schon ausreichen, wenn die Form ihrer Einführung

---

1) cf. dazu W. I 557 und oben.

2) cf. Enders II 180.

3) cf. Köstlin: M. Luther I 118.

4) cf. Enders II 475.

5) Wie wohl jener Famulus selbst schon 1510, da Luther Tauler noch gar nicht kannte, gelesen haben will — wenn die decem anni nicht rhetorische Uebertreibung sind!

derartig ist, dass mit der toten Objektivität des Citates lebendige Subjektivität des Citierenden sich verbindet. Das aber ist in den Taulercitaten bei Luther der Fall. Wer lediglich diese Citate einer genauen Prüfung unterzieht, wird zu dem Ergebnis geführt, dass Luther von Tauler in hervorragendem Masse beeinflusst ist, auch wenn er um diesen Einfluss anderweitig nicht wusste[1]). Wer in solch freier Weise mit dem Gedankenmaterial eines gelesenen Autors umgeht, dass er in den Citaten es Eigenem anpasst und wiederum Eigenes ihm, dass die Grenzlinien des eigenen und fremden Besitzes im Bewusstsein sich verwischen, der ist von seiner Lektüre stark abhängig. Luther hat es nicht empfunden, dass er Taulersche Sätze im Interesse seiner eigenen Anschauungen umbog, er hat es nicht empfunden andererseits, dass seine Begriffswelt in Form und Inhalt nach dem Mystiker sich gebildet hatte, der gegenseitige Abkommodationsprozess hatte damit geendet, dass die Zweiheit der Ideenkreise zur Einheit geworden war.

Spiegelt so die Untersuchung der Form der Citate den mystischen Einschlag in die Lehrbildung Luthers ganz allgemein deutlich wieder, so ist man berechtigt, nun im besonderen im Inhalt der Citate die stärksten Fäden dieses Einschlags zu erblicken. Denn es pflegt so zu sein, insbesondere wenn es sich um engeren inneren Konnex des Citierenden mit den angezeigten Ideen handelt, dass für die signifikantesten Gedanken, für Zuspitzungen, bestimmte Nüancierungen, in denen man sich mit dem betr. Autor verwandt fühlt, er als Gewährsmann erscheint und genannt wird. Welche Folgerungen lassen sich in dieser Hinsicht aus der Untersuchung der Taulercitate ziehen?

Zunächst wird die Behauptung Dieckhoffs[2]) zurückgewiesen werden müssen, dass es sich überhaupt nicht um inhaltliche, sondern nur um formell-sprachliche Einflüsse Taulers handelt. Gewiss sind diese vorhanden[3]), aber mit der Form hat Luther auch

1) Die genaue Vergleichung der Ideen Taulers und Luthers siehe bei Hering.

2) Luthers Lehre in ihrer ersten Gestalt S. 31.

3) cf. die Belege bei Hering.

den Inhalt acceptiert. Das beweist die direkt ausgesprochene Inanspruchnahme Taulers für bestimmte Ideen, die Luther vertreten will. Die seine These begründende Behauptung Dieckhoffs[1]), „dass der Einfluss der deutschen Mystik in den lateinisch verfassten Schriften so sehr zurücktritt", hält nicht Stand; in den lateinischen Schriften — cf. insbesondere die operationes in psalmos — greift Luther nicht weniger auf Tauler zurück als in den deutschen.

Sieht man die durch die Citate autorisierten Ideen näher an, so möchte es schwer erscheinen, einen Einheitspunkt für sie zu finden, rein ethische Gedanken — cf. den Brief an Lang — wechseln mit rein religiösen — cf. den Brief an Spalatin vom 31. März 1518 —, die Mehrzahl repräsentiert die Verbindung von Religion und Ethik. Und doch wird sich nicht leugnen lassen, dass — namentlich in der letzten Zeit — der Gedanke der Heilsamkeit der Anfechtung Luthers besonderes Interesse in Anspruch nahm[2]), und zwar, näher analysiert, deshalb, weil er in den Gewissensängsten die Geburtsstunde des neuen Lebens erblickte[3]); sie zeigen, sofern sie Angst vor Gottes Richterzorn sind, dass es mit der Eigengerechtigkeit nichts ist, sondern nur von Gott aus Gnaden Gerechtigkeit kommt. Damit ist die bedeutsame Antithese: der Mensch nichts — Gott alles gegeben. Fügt man obigem Gedanken hinzu, dass Luther die Gnadenwirksamkeit als durch Christi Tod vermittelt selbstverständlich voraussetzt, so begreift man, wie er Tauler, der ihm jenen Gedanken unmittelbar gab, für seine ganze Theologie (Gott, Christus, Mensch) in Anspruch nehmen kann. Die intensive Betonung der These: der Mensch nichts, führt zu der unbedingten Verurteilung des amor sui, die intensive Betonung der These: Gott alles, führt zu dem Gedanken des Hoffens in Geduld und dem daraus hervorgehenden Weltrichtertum des Gläubigen. Die Kausalverknüpfung der beiden Thesen, so gedacht, dass die von Gott zu erwartende Gabe eben nur durch die logische Causalität der menschlichen Nichtigkeit

1) S. 32.

2) cf. wie hier geradezu stehende Formeln in der Art der Einführung Taulers sich fanden.

3) cf. die Stellen aus den Operationes.

hindurch eintritt, in Verbindung mit der traditionellen Vorstellung, dass das Fegfeuer Vorstufe und Vorbedingung der Seligkeit als dem Endziel der göttlichen Gnadengabe ist, führte dazu, nun im Jenseits dieselbe Causalität, wie sie im Diesseits herrschte, zu statuieren, d. h. die Fegfeuerqualen als Angst des Gewissens zu denken, welche die Geburt des Lebens in Seligkeit hervorrufen, wenn es Gott gefällt[1]). — Somit wird es doch möglich, einen Centralgedanken, um welchen sich alle Äusserungen Luthers über Tauler gruppieren, aufzustellen: der Mensch nichts — Gott alles. Wenn Dieckhoff (a. a. O. S. 29 Anm. 2) jene ethische Forderung des Verzichts auf die Motivation durch Eigenliebe als den Punkt bezeichnet, „in welchem die Lehre Taulers vornehmlich Einfluss auf Luther gewann", so ist das insofern unrichtig, als nicht eine Frage der Ethik, sondern die religiöse Grundfrage der Heilsordnung der Punkt ist, da der Mystiker sich die Sympathien Luthers erwarb und von dem aus die Einflüsse nach den verschiedensten Richtungen ausgingen. Aus dem Inhalte jenes Centralgedankens versteht es sich von selbst, wie Luther den Mystiker mit Bewusstsein der Scholastik entgegensetzt, und wie er besonders betont, Frömmigkeit und aus Erfahrung redende Theologie bei Tauler gefunden zu haben. —

---

1) Dieser Gedankengang dürfte nicht gezwungen erscheinen. Mir scheint sich von diesem Kausalitätsgedanken aus die Luthersche Vorstellung verständlich zu machen. Diesseits und Jenseits sind Spiegelbilder. Wie es auf Erden gilt: nur durch Nichtswerden zum Alleswerden, so im Jenseits. Vermittlung ist die Tradition, welche das Fegfeuer als conditio sine qua non — wenigstens für den Durchschnittsmenschen — der Seligkeit ansah. Natürlich soll Luther diese dialektische Gedankenentwicklung nicht ins Bewusstsein geschoben werden; die Gedanken mögen ihm mehr instinktiv neben einander gekommen sein; das schliesst aber nicht aus für den Epigonen, die logische Brücke zu suchen zwischen mehreren Gedanken. Bei Tauler ist die Analogie von Diesseits und Jenseits klarer erkennbar, weil bei ihm die Anfechtung letztlich auf dem „Funken" basiert, der als konstante Grösse mit der Existenz des Menschen verbunden ist, daher notwendig ins Jenseits mit herübergehen muss, sofern er das schmerzvolle Gefühl der Gottesferne in sich birgt, wenn er nicht in Gott aufgegangen ist — einerlei ob hier auf Erden oder dort im Fegfeuer.

Luther hat in den Randglossen zu Taulers Predigten die Mystik bezeichnet als sapientia experimentalis et non doctrinalis [1]). Aber war denn wirklich die Mystik, spez. die Taulersche Mystik, frei von allem Doktrinärem, war sie lediglich Erfahrungstheologie? Gewiss hat Luther darin Recht, dass die Mystik in bewusstem Gegensatz zur Scholastik stand [2]), wiewohl ihm dieser Gegsnsatz sich nicht historisch, sondern praktisch begründete. Aber dogmengeschichtlich angesehen handelte es sich nicht sowohl um einen prinzipiellen Gegensatz, als vielmehr um eine geschichtlich gewordene Gegensätzlichkeit, die nie so scharf gewesen ist, als sie in Luthers Bewusstsein sich spiegelte. Prinzipiell stehen Scholastik und Mystik auf dem gleichen Boden [3]), die eine ist die notwendige Ergänzung der anderen. Daher auch wölbt sich über der Mystik — Tauler nicht ausgeschlossen — als stützende Decke die neuplatonische Philosophie. Tauler kann nicht oft genug den „heidnischen Meister" Proklus als Autorität einführen, ja er lässt ihn an einer Stelle mit seiner Lehre das Christentum beschämen [4]). Und jene substantielle Wesenseinheit von Gott und Menschenseele, welche die praktische Forderung des Eingehens in den Urgrund hervorrief, lässt sich auch bei Tauler nicht wegleugnen. Luther — und es ist wichtig, das zu betonen — hat von allem dem in der Zeit bis 1521 nichts gefühlt. War er dem Platonismus sonst ganz gewiss nicht hold [5]), bei Tauler hat er ihn übersehen. Jenen spekulativen Hintergrund der Taulerschen Gedanken hat er nicht bemerkt, er hätte ihm sonst letztlich die Unvereinbarkeit seiner und der mystischen Frömmigkeitsauffassung zeigen müssen. Denn

1) cf. W. IX 98.

2) cf. Preger S. 90f.

3) cf. Harnack D. G. III² 374ff.

4) cf. Preger 165f.

5) cf. in der Kirchenpostille die Predigt über Joh. 1, 1—14 EA. 10² 184f. Man beachte aber auch, dass die Abweisung des Platonismus hier eine relativ vorsichtige ist gegenüber der scharfen Polemik gegen Aristoteles. Platos Ideenlehre konnte um so eher von Luther unangefochten bleiben, als sie innerhalb der dogmengeschichtlichen Entwicklung in Scholastik und Mystik einen Kompromiss geschlossen hatte mit Augustin, dem Gewährsmann für Luthers Heilslehre. Die Synteresisvorstellung gehört in diese Gedankenreihe.

er sprengte den schroffen Dualismus zwischen Gott und Mensch, der für Luther Grundvoraussetzung war[1]), und er schuf jene im Grunde nur negative Frömmigkeit, deren Ideal die Entwerdung ist und die um deswillen, weil auf Erden die Hemmnisse nie aufhören, ihre Forderung stets unerfüllt sieht und darum stets über die Sehnsucht nach Heil nicht hinauskommt, ohne Heilsgewissheit zu kennen. Die Passivität hingegen, die Luther fordert, bezieht sich auf den religiösen Akt der Rechtfertigung[2]), und indem er die Taulersche Forderung lediglich hierauf bezog, glaubte er sich in Einverständnis mit ihm. Er übersah, dass es sich für den Mystiker um einen hier auf Erden nie endenden Prozess handelte, dass die Rechtfertigung hier doch wieder — um den späteren dogmatischen terminus zu gebrauchen — actus medicinalis war.

Aus diesem inneren Gegensatz erklärt es sich, dass, wie wir sahen, nahezu an keinem Punkte, da Luther Tauler citiert, dieser mit ihm sich völlig deckt. Der Hintergrund bleibt stets ein anderer, auf der einen Seite Spekulation, auf der anderen die religiös-ethische Gottesthat der Rechtfertigung. Zurücktreten kann dieser Hintergrund[3]), verschwinden niemals.

Haben wir so die letzten Wurzeln der Differenz zwischen Luther und Tauler bloss zu legen versucht, so lassen sich doch Punkte feststellen, da auf beiden Seiten die Spitzen umgebogen werden und so eine Annäherung sich vollzieht, die Luthers Be-

---

1) Die von Luther zunächst (cf. Hering Stud. u. Krit. 1877 S. 598) festgehaltene Synteresisvorstellung widerspricht dem nicht; denn sie ist ihm nur die unverlierbare Sehnsucht des Geschaffenen nach dem Schöpfer, nicht, wie der göttliche Funke bei Tauler, ein substantiell-monistisch gedachter Berührungspunkt zwischen Gott und Mensch. Redete Tauler vom „innersten Grunde", so verstand Luther das von der innersten Seelentiefe, da der Mensch die Stimme Gottes vernimmt.

2) Daher soll auch bei Luther selbst im Momente der tiefsten „Gelassenheit" das Gemüt in der Aktivität des Gebetes stehen cf. Hering 124ff. Die Gelassenheit hat für Luther den physischen Charakter verloren und ist religiös-ethisch gedacht.

3) So namentlich da, wo Luther mehr auf die formelle Gleichheit reflektiert, ferner bei den ethischen Forderungen cf. Hering S. 212.

wusstsein von seiner Einheit mit Tauler erklärt. Zunächst ist Luther in der ersten Zeit noch nicht klar und scharf zu der Heilsgewissheit aus Gnaden durchgedrungen; ihm steht intellektuell der neue Gerechtigkeitsbegriff fest, aber er ist persönlich noch nicht sowohl praktischer Besitzer der Gerechtigkeit als vielmehr der Bittende um dieselbe[1]). Damit ist aber eine Annäherung an Tauler insofern gegeben, als das Heil auch als etwas vor ihm Liegendes erscheint, gleichsam auch als ein Prozess, dessen Einleitung die religiöse Entwerdung von dem Selbst ist. Der Nachdruck musste so mehr auf den Anfang als auf das Ziel fallen. Der Gegensatz gegen die traditionelle Busslehre zwang ohnehin dazu, die Busse (im engeren Sinne), speziell die Anerkennung der Unmöglichkeit meritorischer Leistungen zu betonen. So sind auch die ethischen Forderungen, in denen Luther sich mit Tauler berührt, an dieser seiner religiösen Grundvoraussetzung orientiert und nähern sich damit dem Mystiker, dem die Ethik wesentlich Präparation für die Erreichung des religiösen Zieles ist. Diese engste Verbindung von Ethik und Religion — sie war offenbar bei Tauler noch unmittelbarer, nachdrücklicher, wärmer als in der Scholastik trotz aller prätendierten präparatorischen Leistungen — musste Luther und Tauler einander nahe bringen, mochten die letzten Gründe dieser Verbindung auch verschieden sein. — Auf der anderen Seite aber tritt bei Tauler der spekulative Hindergrund sehr zurück, mehr als bei den übrigen Mystikern, und es überwiegen praktisch-religiöse Ideen. Es wird verständlich, warum Luther Tauler mit Staupitz zusammenstellt (s. oben); bei diesem war die Spekulation verschwunden, „der Gegensatz ist nicht Endlich und Unendlich, sondern Heiligkeit und Verderbtheit, es handelt sich nicht um das Sein, sondern um das Rechtsein“[2]). Diese Problemstellung ist bei Tauler zwar nicht so rein durchgeführt, aber stark spürbar[3]). Es ist eine glückliche Inkonsequenz, wenn Tauler der Monismus,

---

1) cf. Dieckhoff a. a. O. besonders 68ff. cf. auch Melanchthons loci ed. Kolde S. 180ff.

2) Kolde: Augustinerkongregation 306.

3) cf. Preger 145 u. ö.

der sowieso bei ihm ein abgeblasster ist[1]), immer wieder zum Dualismus auseinanderklafft[2]). Das ermöglicht ihm die Betonung des Sündenbewusstseins[3]), das lässt ihn auch die geschichtliche Offenbarung hinter der inneren nicht nur nicht verschwinden machen, sondern sie in dieser nahezu überordnen, das lässt ihn ferner die unio mystica in ihrer Ausmalung zurücktreten machen hinter der Gottesthat der Erlösung einer- und der praktischen Forderung des Verzichts auf Eigengerechtigkeit andrerseits. Wiederum ermöglicht es ihm jene Betonung der Aktivität des inneren Lebens der Seele, die in den frommen Regungen des Gemütes zu Gott emporstrebt, und die relative Geringschätzung der äusseren Ordnung der Kirche[4]). Alles dieses sind Punkte, in denen Tauler sich der Lutherschen Religiosität nähert. Nimmt man die unbefangene Art hinzu, mit welcher Luther seine Kirchenschriftsteller las, die ihm nur dann verdächtig erschienen, wenn sie zu unverhüllt in den Bahnen des Pelagianismus wandelten — Tauler trat allem, was Luther als Pelagianismus empfand, entgegen, — so wird man jene Beurteilung Taulers durch Luther verstehen können.

Es ist bekannt, dass in späterer Zeit Luther gegen Tauler Widerspruch erhoben hat[5]), aber in dem uns beschäftigenden Zeitabschnitt findet sich nichts Derartiges. Es herrscht noch völlige Harmonie, es lässt sich aus den Aeusserungen Luthers nicht einmal erschliessen, an welchem Punkte der Widerspruch ansetzen wird. Luther fühlt sich geradezu als Erneuerer der Mystik und

---

1) ebda.; inwiefern hier auch äussere Verhältnisse mitspielen ebda. S. 97.

2) sofern er jenen „Funken“ in einer Schwebe zwischen substantieller Einheit mit Gott oder Unterordung unter ihn lässt. Hier ist schon der Sprachgebrauch bedeutsam; wird der Begriff „Gott“ für das höchste Sein gebraucht, so verbindet sich mit ihm der Schöpfungsbegriff; tritt der Begriff „Urgrund“ ein, so erscheint mit ihm pantheistisches Gepräge.

3) cf. darüber ausser Preger auch Luthardt: Geschichte der Ethik I 308.

4) cf. darüber Preger 230.

5) cf. Hering 122. Dieser Wiederspruch trifft letztlich den Nerv des Unterschiedes zwischen Luther und Tauler.

knüpft über die Scholastik hinweg an sie an, die er wiederum in Einheit mit Augustin weiss[1]). Thatsächlich hat er mit dieser Beurteilung die Mystik über sich selbst hinausgehoben zu einer Höhe, die sie an sich nicht hatte, er hat sie gleichgesetzt evangelischer Frömmigkeit, die doch auf ganz anderem Boden gewachsen war, und hat so jene Schätzung der Mystik angebahnt, die das spezifisch Katholische an ihr übersah über dem Erfrischenden, das sie gegenüber überspanntem scholastischen Intellektualismus als Frömmigkeitslehre in sich trug. —

XII.

Dionysius Areopagita.

„Allenthalben, aus Italien wie aus Deutschland, werden Kommentare des Dionysius über die mystische Theologie herumgetragen", so motivierte Luther in der Neuausgabe seiner Psalmenvorlesungen bei Gelegenheit des 12. Psalmes seine Warnung vor der Lektüre sich als mystisch gebender Schriften, die man nicht ohne Gefahr lesen könne[2]). Sein Ausspruch traf das Richtige, der Büchermarkt brachte fast von Jahr zu Jahr Ausgaben des Areopagiten, teils seine sämtlichen Schriften, teils nur einzelne derselben enthaltend. Abgesehen von den Editionen sine anno begegnen 1478, 1498, 1501 (2 Ausgaben), 1502 (dto.), 1503, 1507, 1511, 1515, 1516, 1519 Drucke[3]), und ausgenommen 2 Pariser Drucke stammten sie alle „aus Italien (Venedig, Florenz[4]) und Deutschland" (Strassburg, Augsburg[5]) und Köln). Da kann

---

1) cf. oben. Diese behauptete Einheit der Mystik mit Augustin ist dogmengeschichtlich interessant, sofern bekanntlich wie die ganze mittelalterliche Lehrentwicklung so auch die Mystik an Augustin anknüpft, speziell an seinen Neuplatonismus. Dieses geschichtliche Verbindungsband hat Luther freilich nicht gefühlt, ihm gründet sich die Einheit auf die (vermeintliche) religiöse Kongruenz.

2) W. V 163.

3) cf. Panzer: Annales typ. dazu Graf: Zeitschr. f. hist. Theol. 1852 S. 231f. K. L. Artikel: Dion. [Hipler].

4) ebda.

5) ebda.

es nicht Wunder nehmen, dass der Wittenberger Professor Luther den Mystiker auch gelesen hat und die Eindrücke seiner Lektüre in seinen Schriften wiedergiebt; es fragt sich nur, ob dieselben fortdauernd sich gleich blieben, oder — im gegenteiligen Falle, warum und wie sie sich änderten.

Bei Besprechung des 12. Verses des 17. (18.) Psalmes in der ersten Psalmenvorlesung zieht Luther erstmalig den Areopagiten heran; von ihm falle Licht auf das Psalmwort: latibulum dei est tenebrae, sofern er lehre ingredi in tenebras anagogicas et per negationes ascendere[1]), um zu Gott zu gelangen. Wie das gemeint ist, wird deutlich aus der Erklärung des 2. Verses von Psalm 64. Hier verwirft er für die Gotteserkenntnis völlig die theologia affirmativa, sie ist Milch, Wein hingegen die theologia negativa, welche vor Staunen und Bewundern der göttlichen Majestät auf jedes Wort, ja jeden bewussten Gedanken über Gott verzichtet. Dieses summum mentis ocium et silentium, welches Luther in Konsequenz mystischer Anschauung mit dem raptus et extasis zusammenfallen lässt, sei die via perfectissima der Gotteserkenntnis. Dionysius vertrete sie, da das bei ihm so häufig begegnende „Hyper“ die theologia negativa andeute[2]). — Man sieht, Luther weiss sich in Einverständnis mit dem Areopagiten, er acceptiert seine termini, schwächt sie nicht ab und deutelt sie nicht um. Gerade wie der Areopagite vermeidet er z. B., die psychologische oder spekulative Brücke zwischen dem summum silentium und der Extase aufzuzeigen[3]), er setzt beides gleich, weil sein Gewährsmann es thut, getrost neuplatonisierend. Ist seine Kenntnis der apophatischen dionysischen Theologie vornehmlich dem Traktat de mystica theologia entnommen[4]), so ist es unmöglich, eine bestimmte Stelle als Luthers Vorlage namhaft zu machen. Das „Hyper“, welches Luther in der ihm vorgelegenen Ausgabe nicht finden konnte — griechische Texte gab es erst seit 1516, —

---

1) W. III 124.

2) cf. W. III 372. cf. Hering: Luther und die Mystik S. 48.

3) s. R. E.[3] IV 692.

4) s. Belegstellen R. E.[3] IV 692. cf. de coelesti hierarchia S. 8 de divin. nominibus 162 f. [nach der Ausgabe von Lanssel Paris 1615].

mag er wie vielleicht manchen ausführenden Gedanken aus den sehr vielen Editionen beigegebenen Scholien entnommen haben[1]).

In seinen decem praecepta 1518 bekennt Luther, aus dem Areopagiten von der Geschichte der Busse gelernt zu haben. Indem er bei Erläuterung des 3. Gebotes darauf dringt, dass man das Wort Gottes allenthalben verkünden lasse, verwirft er die Ausschliessung der Exkommunizierten auf Grund des Dionysius: immo in primitiva ecclesia etiam excommunicati, penitentes, cathecumenici, energumini intererant missae usque post evangelium, quae et missa cathecuminum vocabatur, ut ex Dionysio patet . .[2]) Diese — von einer Ausnahme abgesehen[3]) — den Thatsachen entsprechende Schilderung hat er wie er an unten zu erwähnender Stelle[4]) sagt, der Schrift de ecclesiastica hierarchia entnommen[5]), sie steht ihm als historische Stütze im Dienste praktischer Interessen. Dem entspricht es, dass er sie in den Resolutionen zu den Thesen anderweitig verwertet, nämlich als Beweis für seinen Satz, dass einst die kanonischen Strafen vor nicht nach der Absolution auferlegt wurden[6]).

Bisher hatte Luther dem Areopagiten rückhaltlos beigestimmt, und wenn er ihn Verhältnisse in primitiva ecclesia schildern lässt, so hat er ihn für den Aposteljünger gehalten. Das wird jetzt

---

1) Den Eckschen Kommentar kann aber Luther damals nicht benutzt haben, da die Widmungsrede zu demselben vom 9. September 1517 datiert. (cf. die Ausgabe Augsburg 1519 Bl. Ajj) [Exemplar der Münchener Hof- und Staatsbibliothek].

2) W. I 445.

3) dass nämlich die Klasse der excommunicati bei Dionysius nicht erscheinen kann, vielmehr von Luther aus seiner Zeit heraus in die primitiva ecclesia eingetragen wird. cf. R. E.[3] II. Art.: Bann. Die ganze Differenz zwischen seiner Zeit und der des Dionysius in puncto Busse hat Luther aber gefühlt, wie das ff. Citat beweist.

4) W. I 551.

5) cf. S. 88 93/84 [hier die cathecumeni energumeni und penitentes] cf. 144. Diese Stelle libro eccl. hierarch. cp. 3 parte 2 citiert auch Latomus in demselben Sinne wie Luther; offenbar war diese Verwertung des Dionysius allgemeiner. cf. opp. Latomi 1520 Löwen Bl. 32 und 53 [Münchener Hof- und Staatsbibliothek].

6) W. I 551 cf. dazu Latomus Bl. 37.

anders, und zwar ist der Wendepunkt die Leipziger Disputation; d. h. von der Frage nach der göttlichen Einsetzung des Primates Petri ist erst Zweifel, dann Widerspruch rege geworden[1]). Der Gegner aber ist es, der ihn treibt. Eck hatte einen Ausspruch aus de ecclesiastica hierarchia herangezogen, nach welchem die Hierarchie göttlicher Einsetzung (These 13!) sei[2]). Luther wehrte ab, die Hierarchie leugne er nicht, um die Monarchie handle es sich, von welcher Dionysius nicht rede[3]). Dionysius usque ad episcopum solum deducit, sagt er an anderer Stelle[4]), um aber zugleich schon einen leisen Hieb gegen den allzueifrigen Verfechter der Hierarchie zu führen: cum habeat (Dionysius) tantum momenti ad Hierarchiam, ut sine hac similitudo triumphantis ecclesiae consistere non posset. Als Eck weiterhin für seine Busslehre, dass man von der Sünde zur Gnade nur per medium timoris aufsteigen könne, den Areopagiten heranzieht, weist ihn Luther — richtig — zurück durch die kurze Replik, Dionysius rede, wenn er die Stufenordnung infimum, medium, summum gebrauche, von den hierarchischen Rangordnungen[5]). —

Mochte Luther in Leipzig eine gewisse Vorsicht in seinen Aeusserungen über Dionysius für angebracht halten, so lässt er dieselbe in den z. T. vielleicht gleichzeitigen, z. T. späteren Worten[6])

---

1) Ueber die inneren Gründe, die Luther zur Ablehnung des Dionysius trieben, s. den Schluss-Artikel.

2) W. II 255.

3) W. II 257f. Eck liess sich dadurch nicht irre machen cf. W. II 639, ebensowenig Luther (cf. ebda.)

4) W. II 267 cf. auch W. VI. 562 Z. 23.

5) cf. dazu R. E.³ IV 696. Lanssel 19, 121, 132f., 307.

6) Gleichzeitig d. h. etwa in der Vorbereitungszeit für die Leipziger Disputation geschrieben sein könnten W. V 163, 187. Auch dann bliebe die obige Annahme bestehen, dass die Leipziger Disputation zu These 13 den Wendepunkt für Luther bedeutete; doch will mir wahrscheinlicher dünken, dass auch diese beiden Stellen nach der Disputation geschrieben sind; hätte er wirklich so viel Vorsicht walten lassen in Leipzig, nachdem er kurz vorher ein ganz anderes Urteil bereits sich gebildet hatte? Auffällig bleibt, dass die nächste Erwähnung des Areopagiten innerhalb des Kommentars (W. V 503) erst zu Psalm 18 erfolgt, und zwar als Reminiscenz an Früheres; so nahe lag es also für Luther nicht, den Dionysius zu citieren. Das lässt

seiner Psalmenvorlesung fallen und redet offen. Sein Standpunkt ist dem früher eingenommenen schlechthin konträr. Der in Leipzig (bez. in der Vorbereitungszeit auf die Disputation[1]) in ihn gesenkte Stachel hat festgehaftet. Jetzt warnt Luther vor dem Areopagiten als mera irritabula inflaturae et ostentaturae seipsam scientiae, und während er früher (s. oben) ihm als Repräsentant der theologia negativa beigepflichtet hatte, spricht er ihm jetzt dieselbe rundweg ab: senserunt (scil. commentaria) contraria negativae theologiae. Man ist kein Mystiker, wenn man den Areopagiten gelesen hat; dazu gehört mehr: vivendo, immo moriendo et damnando fit theologus, non intelligendo, legendo aut speculando[2]). Luthers Begriff der theologia negativa hat sich also inzwischen völlig gewandelt, und man geht wohl nicht fehl, wenn man der Kenntnisnahme von der deutschen Mystik[3]) an dieser Wandlung Hauptanteil zuschreibt, den dann die Disputation offen heraustrieb. Gefallen ist jetzt die Hinwendung zur Spekulation und klar bricht das ethisch-religiös gefasste grosse Thema der Mystik durch: Durch Tod zum Leben! Das ist seine theologia negativa. Angebahnt ist diese Fassung allerdings schon in jener ersten Aeusserung über Dionysius (s. W. III 124), aber es überwog dort die Neigung zu neuplatonischer Fixierung des Gottesbegriffs. Jetzt erscheint ihm die ehemals gepriesene Namenlosigkeit Gottes schal und leer, Tändelei für Spekulationslustige, er kennt jetzt

---

jene beiden Erwähnungen sicher irgendwie durch die Disputation veranlasst sein. Wie Luther überhaupt die in Leipzig erhaltenen Eindrücke in sich wirken liess, so auch die durch Eck an den Areopagiten geknüpften. In Zusammenhang mit der gesamten Weiterbildung seiner Anschauung gelangte er dabei zur Verwerfung des spez. Mystischen an Dionysius; die Primatsfrage berührte Dionysius ja nicht weiter. Umgekehrt wäre es in der Vorbereitungszeit zu der Disputation schwer verständlich, wie Luther die Mystik des Dionysius angreifen kann, damals nahm ihn die Primatsfrage ganz ein. — Zur Möglichkeit der Datierung s. die Korrektur Thieles in W. V. durch meine Skizze in Stud. u. Krit. 1899 I. und ferner den Archief voor Nederlandsche Kerkgeschiedenis VII S. 204ff. mitgeteilten Brief.

1) s. vorhergehende Anmerkung.

2) W. V 163 dazu Hering 157.

3) cf. den Abschnitt über Tauler.

Gott an seinen Wirkungen an den Menschen[1]; so ist er ihm letzthin Alles[2] und die Namenlosigkeit fällt auf den Menschen[3]. Und während er früher den Dionysius für den Apostelj̈unger hielt, fügt er seinem Namen nunmehr ein quisquis fuerit bei[4], ja er lässt nahezu gar nichts mehr „Solides“ an ihm[5]. Jedenfalls ist er keineswegs autoritativ.

Man hat den Dionysius als apostolische Autorität für die Siebenzahl der Sakramente angeführt, sich stützend auf de ecclesiastica hierarchia. Luther korrigiert zunächst, Dionysius lasse die Ehe aus, rede also bestenfalls nur von sechs Sakramenten. Doch sei er verdächtig, die übrigen Väter reden überhaupt nicht von jenen Sakramenten, und wenn sie es thun, so wenigstens nicht sacramenti nomine. Was brauche man sich aber an einen Autor zu kehren, der in seinen Schriften über die Engel, die Mystik und die kirchlichen Riten ungereimte Dinge rede?[6]. — Es zeugt von feinem geschichtlichen Verständnis, dass Luther zugiebt, der Areopagite kenne den kirchlichen Sakramentsbegriff, und ihn nicht unter die Reihe der Väter setzt, die non sacramenti nomine censuerunt, quoties de iis rebus loquuti sunt. Wenn das Spezifikum des Sakramentlichen in der Gnadenvermittlung liegt, so hat Luther bei Dionysius das Richtige getroffen, sofern jene Institutionen Vehikel für die Vereinigung mit Gott sind[7]. —

Auf die Wartburg hinauf gelangte kein Exemplar des Dionysius[8], dennoch citiert ihn Luther zweimal in der in der Wartburgeinsamkeit verfassten Schrift gegen Latomus, veranlasst durch den Gegner. Bei Erläuterung der von dem Löwener Professor gegen Luthers Sündenuniversalismus geltend gemachten biblischen Form

1) nos pro simplicitate intelligentiae hoc loco nomen domini accipiamus non id quo vocatur, sed quod de ipso praedicatur. W. V 187. cf. 503, dazu oben.

2) quidquid nominari usquam, aut de quopiam praedicari potest in laudem. ebda.

3) nihil nominis possumus nobis arrogare ebda.

4) W. V 503. cf. W. VI 562.

5) cum ferme nihil in eo sit solidae eruditionis. W. VI 562.

6) W. VI 561f. cf. 568.

7) cf. R. E. a. a. O.

8) cf. W. VIII 128.

der Synekdoche kommt er auf den Brief des Dionysius an Polycarp zu reden, den er für offenbar erdichtet hält[1]). Der Dionysius quisquis fuerit wird jetzt zum Dionysius fabulosus gestempelt, verdient also durchaus keinen Glauben mehr. Doch der Gegner citiert ihn für die Berechtigung der oratio pro defunctis[2]). Luther will aber genau im Gedächtnis haben, dass der Areopagite nur von Dankgebeten rede, und ein Gegner, der in dieser Weise unrichtig citieren könne, erscheine überhaupt verdächtig in seiner Citationsweise[3]). Es ist von Enders[4]) bereits darauf hingewiesen worden, dass die Erinnerung Luther getäuscht hat, indem der Areopagite zwar zunächst von den Dankgebeten für die Verstorbenen redet, dann aber auch von Bittgebeten. — Mit kurzen Worten, die mehr gegen Origenes als gegen Dionysius gerichtet sind, verwirft Luther die Geltendmachung des doppelten Schriftsinns bei Dionysius, auf welche Emser sich berufen hatte. (W. VII 647).

Ueberblickt man die Aeusserungen Luthers über den Areopagiten, so muss zunächst festgestellt werden, dass er ihn sehr genau gekannt hat, die einzelnen ihm zugeschriebenen Schriften gelesen, nicht etwa aus zweiter Hand seine Kenntnisse geschöpft hat[5]). Er erwähnt de mystica theologia, de coelesti hierarchia, de ecclestica hierarchia, de divinis nominibus, und seinen Brief an Polycarp[6]), d. h. nahezu Alles. Offenbar hat er die den Ausgaben beigegebenen Kommentare — am bekanntesten waren der Fabers und Ecks[7]) — gründlich gelesen, wenigstens deutet er es an[8]). Jener Irrtum in der Wartburgschrift ist gewiss verzeihlich,

1) cf. W. VIII 65 dazu Anm. 2 und Lanssel a. a. O. S. 284ff. Latomus (Bl. 7f.) hatte übrigens diese Stelle nicht citiert, Luther giebt eine Erinnerung wieder.

2) Bl. 46.

3) W. VIII 128.

4) Briefw. III 170. cf. W. VIII 128 Anm. 1 Lanssel S. 140ff., 145.

5) Luther hat oft ganz bestimmte Stellen im Auge. cf. ausser oben zu W. V 503 Lanssel S. 119, 236 bes. 273f. u. 288 zu W. VI 568 Lanssel 16ff., 23ff.

6) cf. die oben angegebenen Stellen, bes. W. VI 562.

7) den Eckschen Kommentar zeigte Adelmann Pirkheimer an. s. Heumann: doc. litt. S. 159.

8) cf. W. VIII 65. W. VI 561 Z. 35, 562 Z. 5: in quo libro sic sudarunt curiosa et superstitiosa ingenia Z. 8 W. V 163.

und ebensowenig wird man es Luther verübeln wollen, wenn er in Leipzig einmal, wie es den Anschein hat[1]), die Frühstückspause benutzt hat, um den Areopagiten erst einzusehen, ehe er auf Ecks Einführung desselben replizierte.

Eine genaue Kenntnis des Dionysius war aber durchaus nichts Aussergewöhnliches, man kann vielmehr beobachten, dass er mit Vorliebe citiert wurde, weil man in ihm eine apostolische Autorität für das hierarchische Gebäude der Kirche zu besitzen überzeugt war. Eck und Latomus sind uns schon begegnet, Thomas Rhadinus schliesst sich ihnen an[2]). In Ecks Spuren wandelt Schulherr v. Buch in seiner epistola exegetica de Lipsica disputatione[3]), vor allen Dingen aber ist Emser eifriger Verehrer des „h. Dionysius, der zu den Zeiten der Apostel gelebt und die Ding alle von seinem Meister, dem h. Paulus erfahren und beschrieben hat“[4]). Hat er das vielleicht Eck[5]) entnommen, dass — gegen Luther — Priester und Bischöfe in der Apostel Zeit nicht Eins gewesen seien, so hat er selbst in Dionysius gelesen, dass die Apostel die Priesterweihe, den Cölibat, die Messe, Kirchweih u. a. eingeführt haben[6]). Er hat die Ausgabe des Faber Stapulensis benutzt[7]). In seiner Gegenschrift auf de captivitate babylonica preist Heinrich VIII. Luthers Geringschätzung des Dionysius gegenüber die Schrift de coelesti hierarchia, welch letztere auch Jac. Ziegler contra Waldenses (Bl. 89 u. ö.) citiert[8]). Man darf es auch als ein

1) Es fällt nämlich auf, dass Luther in der ersten Erwiderung auf Ecks Argumente den Dioysius nicht erwähnt (cf. W. II 361 ff.), erst post prandium (365), auf besondere Mahnung Ecks hin (367) cf. II 371. Das dort gesagte: fateor me libenter transisse dürfte rhetorische Einkleidung sein.

2) cf. C. R. I 254.

3) s. Clemen: Litterarische Nachspiele zur Leipziger Disputation in: Beiträge zur sächs. K. G. XII S. 58.

4) cf. seine Streitschriften gegen Luther ed. Enders I S. 76.

5) cf. W. II 252. cf. „Concilii zu Costenz Entschůldigung“ Bl. Ajjj. [Fr.] dasselbe bei Latomus Bl. 50. Latomus setzt hier den Dionysius gegen die Autorität des Hieronymus.

6) a. a. O. 25, 28, 33, 108, 125, 128.

7) a. a. O. II 157.

8) Doch haben die Böhmen selbst, wie es scheint, die apostolische Autorität des Dionysius anerkannt. Peter Chelcicky citiert ihn als

Zeichen für die Hochschätzung des Areopagiten in Romanistenkreisen ansehen, dass unter den von den Pariser Theologen und Glapio aus de captivitate babylonica gezogenen Sätzen, die er dem Kanzler Brück übergab, einer lautete: Lutherus spernit hierarchiam beati Dionysii[1]). Johann Faber, der Vikar des Constanzer Bischofs, bekräftigte auf eine Anfrage Vadians hin mit allem Nachdruck, dass Dionysius Areopagita die ihm zugeschriebenen Schriften wirklich verfasst habe[2]).

Diese Verteidigung war notwendig geworden auf Grund von Angriffen, die besonders Valla und Erasmus[3]), auch der Engländer Grocyn[4]) gegen die Echtheit erhoben hatten, und die weitere Kreise gezogen hatten. Pellikan will von seinem Lehrer Vigilius Wacker darüber gehört haben[5]), Peutinger in de Germaniae antiquitatibus bestritt zwar nicht die Echtheit der Schriften des Dionysius, aber wohl, dass er in Paris begraben sei; auf Grund einer Urkunde weist er ihm Regensburg als Begräbnisstätte zu[6]). Es befremdet also Luthers Charakterisierung quisquis fuerit und fabulosus keineswegs, Luther hat um die Bestreitung der Echtheit jener Schriften gewusst[7]). Wenn er in de captivitate babylonica gesagt hatte, Dionysius nenne die Ehe kein Sakrament[8]), so schrieb

---

solche für den Taufritus s. Goll: Quellen und Untersuchungen etc. S. 75. cf. ferner Müller: M. C. G. 1896 S. 150. Auch Huss bestritt dieselbe nicht. (de ecclesia S. 62).

1) cf. Förstemann: Neues Urkundenbuch 39, (Satz 38). Wrede: R. A. II 478 und W. VIII 289f. cf. C. R. I 387.

2) ego firmissime credo opera haec non Apollinaris esse (so geht diese alte Annahme cf. R. E.[3] IV 689 bis in diese Zeit fort) sed Dionysii Areopagite. (an Vadian 24. Juli 1521 Mitt. zur vaterl. Gesch. hg. vom hist. Verein St. Gallen XXV 373ff.). Auch Beatus Rhenanus hat offenbar die Schriften des D. für echt gehalten. cf. Briefw. 576.

3) s. den Brief in vor. Anm. sowie Pellikans Chronik ed. Riggenbach 43.

4) cf. Headlam: Hist. Review 1899 S. 3. Encyc. britannica XI 205f.

5) s. Anm. 3.

6) Bl. Cjj Ausgabe 1506 Strassburg in aedibus Thiergarten Joannes Prüs. Zur Sache cf. R. E.[3] IV 688.

7) Das „vielleicht" W. VIII 65 Anm. dürfte nach unseren Ausführungen nunmehr gestrichen werden können.

8) s. oben.

ihm Henricus Phoeniceus aus Rorschach in seiner „Anzeigung dass die Bull mercklichen Schaden gebracht“ das getreulich nach[1]). —

Soweit ich zu sehen vermag, ist in den romanistischen Schriften der Areopagite als Vertreter der kirchlichen Rechtsordnung citiert, daher auch seine beiden Bücher über die hierarchia am häufigsten herangezogen werden. Als Mystiker haben ihn die führenden kirchlichen Kreise[2]) nicht gewertet, als solcher hat er ein relativ verborgenes Dasein geführt in Traktaten spezifisch mystisch gefärbter Frömmigkeit, wie in der „deutschen Theologie“ oder in Taulers Predigten. Diesem Thatbestand gegenüber verdient es Hervorhebung, dass Luther von der Mystik des Areopagiten ausgegangen ist, auf die hierarchischen Elemente aber erst durch Eck hingestossen wurde. Es spiegelt sich darin wieder die ganze Unbefangenheit und die subjektive Bedingtheit seiner Lektüre von Schriftstellern. Dionysius ist ein Anfangsglied in der Reihe mystischer Autoren, welche Luther las; er hat ihn zuerst gelesen, wie es in mystischen Traktaten ihn zu lesen Sitte war[3]), und hat ihm keine Spitzen abgebrochen. Mit der ganzen Vertiefung seiner Anschauungen hing es zusammen, dass der Areopagite als Stütze für einen spekulativen Gottesbegriff bei Luther, stillschweigend seit 1518 etwa[4]), mit ausdrücklicher Erwähnung seit

---

1) [Fr].

2) zu denen hier nicht die grossen Scholastiker zu rechnen sind, bei denen Dionysius nicht nur hierarchisch gewertet wird; es handelt sich um die Männer der Praxis, nicht um die Gelehrten.

3) Zum Erweis sei aus der Theologia deutsch (ed. Pfeiffer S. 27) citiert: „S. Dionysius ... schreibt zu Timotheo ...: zu dem Anschauen göttlicher Heimlichkeit sollst du aufgehenlassen Sinne und Sinnlichkeit und Alles, was Sinne begreifen mögen und Vernunft vernünftig wirken kann, ... und stehe allein auf einem Ausgang deiner selbst und in einem Nichtwissen alles dieses Vorgesprochenen und komm in die Einigung dessen, das da ist über alles Wesen und Erkenntnis“. (cf. dazu Plitt: Ztschr. für luther. Theol. u. Kirche 1865 S. 27 Anm. 1). cf. auch Taulers Predigten I 3, 104, 111, II 29, 33, 166, 187, 315, 355, 411, III 109, 220.

4) cf. H. Schultz: Luthers Ansicht von der Methode und den Grenzen der dogm. Aussagen über Gott. Z. K. G. IV 78ff. cf. Ritschl R. u. V. III 95.

1519, verschwindet. Luther ist sich dieses Bruches deutlich bewusst gewesen. Er hat in de captivitate babylonica auf die Anfangszeit zurückgeblickt als die Periode, da er Christum noch nicht gekannt habe[1]). Es ist ihm bewusst geworden, dass er bei Dionysius einer Erneuerung griechischer philosophischer Elemente begegnete, speziell des Platonismus. (cf. W. VI 562.) Indem so Luther die Mystik des Areopagiten von sich abschob, musste er ihn überhaupt als Geistesgenossen abweisen; denn seine hierarchischen Ideen waren für Luther ohne Bedenken unacceptabel, seitdem Eck die Zweifel am Rechte des Papsttums geweckt hatte; jetzt citierte er den Dionysius auch nicht mehr als Autorität für die Geschichte der Busse. Luther hat sehr wohl erkannt — seine Zeit kam ihm darin entgegen[2]) — dass das hierarchische Moment bei Dionysius entscheidende Bedeutung hatte, er hat dasselbe auch zu dem mystischen in Beziehung gesetzt. So ist ihm das Wesentliche bei Dionysius, die Einführung der kirchlichen Rechtsordnung in die Mystik, das Parallelisieren der beiden Hierarchien, bewusst geworden[3]).

XIII.

Hugo von St. Victor.

Incredibile enim est, quantum reficiant animam lachrymae devotionis et spei, ut dicunt experti Bernardus, Bonaventura, Hugo, so glossierte Luther in der ältesten Psalmenvorlesung das Schriftwort: fuerunt mihi lachrymae meae panes die ac nocte[4]). Was sich aus diesen Worten entnehmen lässt, empfängt sein Licht von den Aeusserungen Luthers über die sonstigen Mystiker, welche er gelesen hat. Man wird den Ausdruck „Devotion“ nicht pressen

---

1) W. VI 562. cf. Löscher: Timotheus Verinus I 31. Ritschl a. a. O.

2) s. oben.

3) s. oben S. 292.

4) W. III 233. Der Zusammenstellung mit Bernhard und Bonaventura wegen wird hier nicht an den Cardinal Hugo zu denken sein, den Luther zur Psalminterpretation benutzte s. W. IV 27, 162.

dürfen zu der spezifisch mystischen Christusdevotion, sondern ihn in engste Verbindung mit spei setzen müssen und in dem dann sich ergebenden Nieder- und Aufsteigen die bekannte Luthersche Formulierung von der Gewinnung der Heilsgewissheit durch und mit[1]) dem Verzicht auf das eigene Selbst zu erblicken haben. Ob Luther aus erster Hand den Viktoriner kennt, muss fraglich bleiben[2]). Dagegen spricht, dass er so sehr selten von Luther erwähnt wird, dafür, dass Hugo in die scholastischen Sammelwerke — diese würden ja in erster Linie in Betracht kommen — nicht so wohl als Mystiker denn als Kirchenlehrer, insbesondere um seiner Sakramentslehre willen, überging[3]). So ist für Beatus Rhenanus der Sentenzenkommentar das Charakteristikum Hugos[4]), für Heinr. VIII. der liber de sacramentis[5]), ebenso für Scheurl[5]). Doch waren Einzeltraktate Hugos erbaulichen Inhalts in Drucken verbreitet, aus der Lektüre eines solchen — ein bestimmter lässt sich nicht angeben — könnte Luthers Urteil stammen[6]). Als Augustinermönch zudem mochte der Kommentar der regula Augustini Luther bekannt sein, er war in den Bibliotheken der Augustiner nicht selten[7]). —

---

1) cf. über die Reciprocität dieses Verhältnisses den Abschnitt über Tauler.

2) Drucke der Werke des Victoriners waren nicht selten, cf. ausser den unten angegebenen Panzer VIII 39, IV 11, I 27, 55, VIII 381, IV 71, VII 259, IX 504, VII 521, Hain II 110f., Copinger II 322.

3) cf. Harnack: D. G. ²III 466.

4) Briefwechsel ed. Hartfelder-Horawitz 33.

5) Gegenschrift auf de capt. babyl., cf. Scheurl: de utilitate missae 1506 [Fr.].

6) Georg Carpentarii besass z. B. unter seinen libelli formae regularis vel parviusculae den Traktat: de modo orandi et tribus dietis (Basler Chroniken I 520). Tauler citiert den Victoriner häufig, cf. II 25, 26, 29 seiner Predigten. cf. zu den Drucken Panzer I 188, IV 144, VII 70, IX 246, VII 525.

7) cf. Kolde: Augustinerkongr. 49. Ein handschriftliches Exemplar der Expositio in regulam b. patris Augustini befand sich im Sangerhauser Augustinerkloster. s. Katalog der St. Ulrichs Bibliothek zu S. 1897 S. 23.

Ein zweites Mal citiert Luther den Viktoriner in der Schrift de votis monasticis. Er bespricht die geltende auf die Autorität des Hieronymus sich stützende Meinung, dass das Keuschheitsgelübde unwiederbringlich zu halten sei und eine Commutation nicht dulde: deus cum possit omnia, tamen virginem non potest suscitare post ruinam. Caetera vero, cum sint minora, possunt dispensari et commutari. Das sei nicht wahr, und schon Hugo von St. Victor habe es widerlegt[1]). Luther hat den Abschnitt de votis in Hugos Buch de sacramentis im Auge. Unter Ablehnung der gegenteiligen Ansicht behauptet der Viktoriner: ergo aliud est, quod reddere possis pro virginitate tua si eam perdidisti und zwar: pro virginitate carnis redde humilitatem cordis, pro carne fracta frange cor . . . Vide quanta est virtus humilitatis[2]). Das Moment, welches für Luther Angelpunkt seiner Darlegung ist, dass das tote Werk der Virginität wertlos sei[3]), betont auch der Viktoriner, — non potest, si abest humilitas, satisfacere Deo virginitas[4]), — ohne damit freilich die Höhe des Lutherschen Standpunktes erreicht zu haben. Doch Luther dehnt die Bundesgenossenschaft mit Hugo auch nicht über jenen Punkt hinaus aus, wenn er sie auch vielleicht stillschweigend weiter angenommen haben mag.

Dass Luther Hugos de sacramentis gelesen hat, möchte ich aus dieser Stelle nur mit Vorsicht folgern[5]), die Vermittlung durch zweite Hand ist wohl möglich. Jedenfalls hat Luther das Buch nicht auf der Wartburg gehabt.

XIV.

Bernhard von Clairvaux.

In den Anfechtungen seiner Klosterzeit hat, soweit wir wissen, Bernhard von Clairvaux erstmalig für Luther Bedeutung ge-

1) W. VIII 635 f.

2) Migne CLXXVI S. 524.

3) vehementer inflat (Hieronymus) operis opinionem.

4) a. a. O.

5) Ebenso ist zweifelhaft, ob er Hugos Kommentar zu Dionysius kannte.

wonnen. Autoritäten seiner Kirche gaben dem unter dem Kampfe um die Erprobung ihrer Erlösungsmacht Niedergebeugten tröstende Aufrichtung. War eine dieser Autoritäten das kirchliche Bekenntnis[1]), so eine andere der wohl neben Augustin im Volksbewusstsein und in den Schriften der Gelehrten am meisten gefeierte, mit dem Zauber des Idealmönchen nicht minder wie mit dem des Achtung findenden und fordernden Kirchenfürsten ausgestattete Bernhard. Derselbe Klosterbruder, der ihn an den Glauben an eine Vergebung der Sünden erinnerte, wies ihn auf eine Predigt Bernhards, in welcher das apostolische Wort von der Rechtfertigung aus Gnaden angeführt wurde[2]). —

Vielleicht ist dieser Hinweis Anlass geworden, dass Luther Schriften Bernhards las; seine erste uns überkommene litterarische Arbeit verrät die Lektüre, und ihr Einfluss bewegt sich in der Richtung, die der weise Pädagog im Kloster angegeben hatte. Die Glaubensgewissheit aber umschloss für Luther dank der persönlichen Erfahrung die qualvolle Vernichtung des eigenen Selbst, und dieser uns wohlbekannte Gedanke des wechselseitigen Widerspiels des alten und neuen Menschen klingt durch seine Citate aus Bernhard durch. Das heisst aber soviel, dass ihm dieser zuerst als Mystiker, so wie Luther die Mystik verstand, entgegentrat. —

„So du anfängst besser zu werden, hörst du auf, gut zu sein, sagt Bernhard“ [3]), schreibt Luther über den Anfang des 4. Psalmes [4]) zur Lösung des Problemes, welches derselbe in der unmittelbaren Folge von dankbarer Gewissheit über die zugesagte göttliche Hülfe und dem dringenden Miserereruf dem Exegeten bot. Damit man nicht träge werde und sicher durch den erfahrenen Trost, — quae est pessima tentatio — dringt der Psalmist sofort wieder auf Gebet um Hülfe. Nur durch beständige ruhelose Aktion im Kampf

---

1) s. oben.

2) cf. Hering: Die Mystik Luthers S. 6. Köstlin I 81.

3) Ep. 91, 3. Migne opp. Bernh. I S. 224. cf. Dieckhoff: Der Ablassstreit 1886 S. 58 Anm. 2.

4) W. III 46. cf. W. IV 364.

gegen sich selbst[1]) kann man den Heilsprozess zu glücklichem Ende zu führen hoffen — der bekannte Gedanke mystischer Entwerdung in Lutherscher Prägung. Das gelegentlich gesprochene, die zu einer Versammlung zusammengetretenen Aebte zum Pflichteifer anspornende Wort des Heiligen vertieft sich Luther zur religiös-ethischen Norm. Denselben Gedanken variiert er in der Sentenz: „Wer nicht beständig zur Busse eilt, zeigt dadurch, dass er der Busse nicht bedarf“[2]). Als er in seiner ersten These ihn öffentlich ausgesprochen[3]), aber der Dominikaner Prierias ihm entgegenhielt, der Mensch könne doch nicht immer Busse thun, gab er ihm unter Wiederholung der erstgenannten Stelle die Form: auf dem Wege Gottes stille stehen und nicht weiter gehen, heisst rückwärts gehen[4]). Der Gedanke kehrt wieder in einem anderen der Interpretation des 6. Verses des 91. Psalmes sich anschliessenden Citat. Es erscheint dort unter den Feinden, den Versuchungen, über welche nur der Glaube hinwegheben könne, neben der pusillanimitas ad viam dei inchoandam propter adversitates imminentes, der cupiditas seu avaritia, der singularitas sub specie boni magnum malum inferens — keine dieser tentationes ist uns fremd — auch die vana gloria de incepta vel adepta sanctitate[5]). Ihr und den

---

1) semper sumus in motu, semper iustificandi, qui iusti sumus . . . non est status in via dei, ipsa mora peccatum. (W. IV 364). cf. W. I 649 cursus et non status.

2) W. I 653. W. III 105. cf. Sermones in Quadrag. III 3. Migne Bd. 183 S. 175. Hering S. 35.

3) Die erste These ist von der Mystik Luthers aus zu verstehen; nur so wird sie in ihrer doppelten Gegensätzlichkeit gegen die penitentia sacramentalis und interior begreiflich. In den landläufigen Darstellungen (Bratke: Luthers 95 Thesen S. 280f., Kolde I 140ff. Köstlin I 165f. Ders. Luthers Theologie I) tritt das nicht hervor. Die von Luther geforderte Pönitenz ist seine Mystik. Ritschl: R. u. V. I 162 Anm. 1 verweist für Luthers These 1 auf Bernhard, ohne aber darauf zu reflektieren, ob Luther Bernhard mit Bewusstsein zu Grunde legte. Klar erkannt ist die Abhängigkeit der These 1 von Bernhard bei Dieckhoff: Ablassstreit S. 58.

4) W. I 649. cf. Ep. 385, 1. 254, 4. Migne Bd. 182 S. 461. Dieckhoff: Ablassstreit S. 58 Anm. 1 u. 2.

5) W. IV 74.

anderen Anfechtungen gegenüber gilt es in humilitate proficere[1]), Gleichsam 4 Stationen auf dem Entwerdungswege, die man nach einander passieren muss, sind diese, alle — die erste nicht ausgeschlossen — um die Herausstellung des Ich sich gruppierenden Gefährdungen. Die von Luther gebrauchten termini finden sich im Anschluss an das Psalmwort alle wörtlich bei Bernhard[2]), nur — es ist das wohl nicht ganz bedeutungslos — fehlt bei Luther die bei Bernhard deutlich hervortretende Beziehung der pusillanimitas auf die Furcht vor dem Eintritt in einen Mönchsorden propter insuetae austeritatem disciplinae. Die Exemplifizierung dieser Anfechtungen an den Versuchungen Christi, die Luther anschliesst, findet sich auch bei Bernhard. Uebrigens führt Luther in den Scholae nur näher aus, was er mit kurzer Notiz der Auslegung des Faber Stapulensis, die ihm als Präparation für die eigene diente, an den Rand geschrieben hatte[3]). —

Was für den einzelnen gilt, überträgt Luther auf die Kirche; auch ihr ist die Ruhe nicht tauglich[4]), ut Bernardus ait, ecclesia fuit amara sub tyrannis, amarior sub hereticis, amarissima sub pacificis et securis. Frei giebt Luther Bernhards Worte wieder[5]), seine Anknüpfung an Jes. 38 (V. 17), mit welcher Stelle er sein Urteil einführt, hat er ihm entnommen. —

Ist also die Unruhe dem Christen förderlich, so muss für ihn Bernhards Wort gelten, für das bei den römischen Klassikern sogar Luther eine Parallele aufzuzeigen weis: nunquam minus solus quam cum solus sum[6]). Die Kirche kennt solche Menschen, sie sind, wie wiederum Bernhard bezeugen muss[7]),

---

1) ebda.

2) cf. Sermo in Cant. XXIII. Migne II S. 957.

3) W. IV 510f.

4) prosperitate, securitate et quiete . . nos impugnat diabolus W. III 417 maxima tentatio est nullam tentationem habere. W. III 420. cf. auch Schäfer a. a. O. 37.

5) cf. In Cant. sermo XXXIII Migne Bd. 183, S. 959. cf. W. III 417.

6) W. III 481 dazu Anm. 1 ebda.

7) In Cant. sermo XXVII Migne a. a. O. 920. Das Citat ist, abgesehen von der Auslassung eines hi, von Luther wörtlich wiedergegeben.

ihre Zierde, verherrlichen Gottes Ruhm auf Erden, schön wie die Felle Salomos. Bernhard selbst gehört zu ihnen, er weiss davon zu sagen, wie wunderbar die Thränen der Ergebung und Hoffnung — in charakteristischer Zusammenstellung! — die Seele erquicken[1]). —

Aber trotz des Segens der Unruhe giebt es für den Mystiker doch einen Ruhepunkt: Christus. Indem es die kirchliche Tradition erforderlich macht, in den mystischen Erlösungsprozess, der an sich einer besonderen innergeschichtlichen Erlösungsthat entraten könnte, das Werk Christi einzuschieben, wird jener nach der religiösen Seite hin verstärkt durch Betonung der Sündhaftigkeit bez. auf der anderen Seite der Erlösungsgewissheit. Christus erscheint als der Befreier von der Sündenmacht, deren dem Individuum fühlbare Subjektivität für Bernhard nicht zurücktritt hinter der Fassung als gleichsam kompakter Masse[2]), und so kann der Mystiker in Devotion vor Christus, insbesondere seinen Wunden, seine Befreiung geniessen. Für diese Gedankengänge führt Luther Bernhard als Zeugen an. Anima secundum Bernhardum non habet requiem nisi in vulneribus Christi, Christi Wunden sind das Nest, in dem der unruhig hin und her flatternde Vogel sich niedersetzen kann[3]). Die Welt kennt freilich diese göttliche Gnadengabe in Christus nicht, darum hat sie ihn auch gekreuzigt und der Predigt seiner Apostel sich widersetzt, ut pulchre Bernhardus in quodam sermone meditatur[4]). Der aber, dem Gott sich genahet hat, ist dadurch auf den Gipfelpunkt

1) W. III 233.

2) so die übrigen Mystiker überwiegend.

3) W. III 640, 645. cf. Migne a. a. O. 993 u. 1071. Serm. in Cant. XLIII u. LXI. Luther citiert nicht wörtlich, er begnügt sich z. T. mit einem Hinweis. Die ihm vorschwebende Stelle ist aus Sermo LXI. Hier findet sich Bernhards Frage: ubi tuta firmaque infirmis securitas et requies nisi in vulneribus Salvatoris, hier ist auch das Psalmwort citiert [Ps. 84, 4], dessen Interpretation Luther zur Einführung Bernhards veranlasste. Der Sermo, den Luther nennt, de fasciculo myrrhae (XLIII) bringt in nur allgemeiner Form die mystischen Gedanken.

4) W. III 175. cf. Migne Bd. 182 S. 244 oder 183 S. 685 ff.

der Erkenntnis gelangt: intelligam, quando venies ad me[1]), einer Erkenntnis also nicht durch Spekulation, sondern durch die innere Erschliessung Gottes an den Gläubigen. Dem entspricht es, wenn Luther meint, zwar die Macht und Weisheit Gottes könne man sehen, ohne sie gespürt zu haben, aber die Güte Gottes müsse man erfahren, sonst könne man sie nicht sehen, geschweige denn ihr glauben und vertrauen. Si quis animam Bernhardi haberet, hic versum istum bene saperet[2]); d. h. mit anderen Worten: der natürlichen Vernunft ist eine gewisse Kenntnis Gottes allerdings möglich[3]), aber gleichsam eine tote, man kann erschliessen, dass er mächtig und weise ist, wie das ja auch des Teufels Glaube ist, aber sein innerstes Wesen muss er offenbaren, die Kenntnis davon ist lebendigstes subjektives Erlebnis. Ita ut recte B. Bernardus dixerit, quod delicata est consolatio divina et non datur admittentibus alienam[4]). In dieser Erfahrung Gottes aber ist zugleich beständige Selbstverdammung mit gesetzt — damit ist der Zirkel geschlossen, um von neuem zu beginnen. Unde b. Bernardus: o felix anima, quae in conspectu Dei seipsam semper iudicat et accusat. Si enim nos ipsos iudicaremus, non utique a Deo iudicaremur[5]). —

Die Gedanken, die er noch vor der entscheidenden Wendung im Jahre 1517 für den eigenen Vortrag niederschrieb, konnte Luther ohne Aenderung wiederholen, als er 1519 ff. seine Psalmenvorlesung dem Druck übergab. Die Form freilich hat sich gewandelt, von den früheren Citaten begegnet nur eins wieder, aber der Inhalt ist geblieben. Wiederum wird als Erfordernis die innere Unruhe hingestellt — nunquam minus solus sum, quam dum solus sum[6]) — wiederum als die schwerste Versuchung das

---

1) W. IV 134. cf. Serm. in Cant. LXIX Migne Bd. 183 S. 1112 f. oder Serm. LXXXIV S. 1184 ff.

2) W. III 186.

3) cf. dazu Kirchenpostille EA. 10^2 S. 188 ff.

4) W. IV 331. cf. Migne Bd. 83 S. 219. Das Citat ist frei.

5) W. IV 198. cf. Migne Bd. 183 S. 47. Luthers Citat ist frei, deckt sich aber inhaltlich mit Bernhards Ausführungen. Zum Ganzen cf. Plitt: Zeitschr. für hist. Theologie 1862 S. 199 ff.

6) cf. W. V 286. cf. Migne Bd. 83 S. 984 f. (?)

Ausruhen auf eigenen Leistungen bezeichnet[1]), wiederum ist Christus die Quelle des Heils, daher es heisst: „Küsset den Sohn“ d. h. seid Christo unterworfen in höchster Demut[2]), wiederum muss Gott seine Barmherzigkeit in Christo offenbaren und dann erlangt der also in Demut sich hingebende die höchste Erkenntnis — alles sonstige Wissen von Gott ist als „speculativa“ tot — und wiederum muss diese Erkenntnis in Wechselwirkung stehen mit dem richterlichen Urteil über sich selbst, durch die humiliatio wie Bernhard sagt, führt der Weg zur Tugend der humilitas[3]). —

Man wird erkannt haben, wie sehr Luthers Psalmenauslegung unter Bernhards Einfluss steht, obwohl er ihn eingangs unter seinen Quellen nicht nennt[4]). Bernhard ist ihm gleich Augustin Musterinterpret der Psalmen[5]), wie diese wiederum ihre ganze Kraft an ihm bewährt haben: video D. Bernhardum omnem suae

---

1) cf. W. V 136. cf. Migne Bd. 83 S. 200 (Sermo VI in ps. 90). Die charakteristischen Ausdrücke daemonium meridianum, quod transfiguratur in angelum lucis finden sich bei Bernhard, die Anwendung auf jene Versuchung gehört Luther eigen. Luther hat später seine eigene Interpretation diskreditiert, (Wrampelmeyer: Tagebuch S. 110) indem er zugleich Bernhard Unrecht that, der beide Auslegungen ad privatam vitam und ad Ecclesiam a. a. O. giebt. Dieselbe Stelle wird von Staupitz citiert. (Kolde: Augustinerkongr. S. 218 Anm. 1).

2) W. V 72. cf. Migne Bd. 183 S. 795. Luther hat nur die Bezeichnung der 3 Stufenfolgen der Christusverehrung — osculum pedis, manus, oris — Bernhard entnommen, die nähere Ausführung und die Beispiele für jede der 3 Arten hat Bernhard nicht. Luther sagt: vide Bernhardum in principio canticorum, die betr. Stelle steht Sermo III, doch wird schon im Anfang von Sermo I (S. 787) über das osculum Christi verhandelt, allerdings ohne die Luther an betr. Stelle wertvollen Stufen. Hat Luther beide Stellen verwechselt?

3) cf. W. V 508. cf. Migne Bd. 193 S. 969ff. Serm. in Cant. XXXVI u. XXXVII, W. V 656. cf. Migne Bd. 183 S. 592, 960f., Bd. 182 S. 217 (Serm. in Cant. XX, XXXIV, Epist. LXXXVI) cf. W. VII 560 „demut fur got, wilchs die aller hochste tugend ist“. cf. ferner Migne Bd. 182 S. 841, 942ff.

4) cf. W. V 22.

5) cf. W. V 47.

eruditionis copiam hinc hausisse[1]). Ein Blick in Bernhards Schriften lehrt die Richtigkeit dieses Ausspruches. —

Die Gedankenfolge, wie wir sie aus den Psalterauslegungen zusammensetzten, ist Luthers übrigen Schrift nicht fremd. Bernhard selbst muss ihm als Beweis dafür dienen, dass der Mensch vor Gott nichts Anderes geltend machen könne als seine Nichtigkeit und sein gedemütigtes [humiliatum!] Herz[2]). Er spielt Bernhard gegen Aristoteles aus, weil er sage: „wir können wollen, aber nicht wohl wollen“ d. h. er nimmt Bernhard für die Anschauung der totalen Willenskorruption in Anspruch. (W. IX 137 cf. Migne Bd. 182 S. 1010. Das Citat im Text ist falsch, richtig das am Rande s. auch Vacandard: Vie de S. B. II S. 76). An anderer Stelle ist die Jungfrau Maria[3]) mit ihrem demütigen und glaubensvollen: fiat mihi secundum verbum tuum das Musterexempel[4]); und als er in der Auslegung des Richterbuches an die Erzählung von Gideon kommt, muss der Vergleich der Maria, die jungfräulich den Herrn gebar, mit dem vom Tau benetzten Felle, in etwas modifizierter Weise nach Bernhard angeführt werden[5]). Das Beispiel der Beispiele aber ist Christus. So schliesst sich Luther in einer Predigt vom Neujahrstage 1517 an Bernhard an in der Deutung der Beschneidung Jesu. Sie wird, wie er

---

1) ebda.

2) cf. W. I 323, 534. cf. W. VIII 450, 528, 658. cf. Migne Bd. 185 S. 419.

3) Luthers ganze Auffassung der Maria ist durch Bernhard bedingt. cf. die Auslegung des Magnifikat (W. VII 538 ff.) mit den oben angegebenen Stellen.

4) cf. W. II 15 auch W. IX 518 dazu Migne Bd. 183 S. 383. cf. 397 (Sermo de annunt. I). Das Citat ist wörtlich. Ferner Migne a. a. O. S. 82 ff. (Hom. IV super: Missus est angelus).

5) W. IV 559 dazu Migne Bd. 183 S. 64 (Hom. II super: Missus est.) Das Citat ist frei. Charakteristisch legt Luther das tertium comparationis nicht sowohl in die conceptio, die dem sine vulnere carnis Betautwerden des Fells entspricht — so Bernhard — als vielmehr in die Gesinnung der Maria, die sicut vellus de carne quidem, sed tamen caro minime dici potest, ihrerseits licet de carne Joachim et Annae nata sit, omnino tamen spiritualis, non carnalis in conversatione sei. Nunmehr erst folgt ein Bernhard ähnlicher Gedanke. cf. auch Vacandard II 93.

sagt, moralisch gedeutet, Christus will in ihr eine Warnung aussprechen, und zwar — damit bricht die Mystik wieder durch — die Warnung, dass wir fernerhin nicht mehr scheinen wollen, was wir nicht sind, quod scilicet Christus pro nobis voluit reputari peccator quod non erat[1]). Dasselbe sagt der Gedanke, dass Christus sich die göttliche Ehre nicht auf dem Wege des Raubes aneignen wollte, sondern in Demut ihrer teilhaftig werden, und dadurch Gegenbild werde der trotzigen Menschenkinder, die die gloria usurpieren wollen, wenn Gott sie ihnen weigert[2]). Die ethische Betrachtung Christi geht dann sehr bald in die religiöse über. Christus hat durch Erdulden des Todesschmerzes in uns den Schmerz über unsere Sünde, sowie auch den Schrecken über Gottes Zorn gegen die Sünde wecken wollen, Bernhard bezeugt das, weil er es an sich selbt erfahren hat[3]). —

In Zusammenhang mit dem mystischen Gedanken von der Erfahrung des richterlichen Urteils Gottes steht eine im sermo de digna praeparatione cordis pro suscipiendo sacramento Eucharistiae (1518) sich findende eigenartige Aeusserung Luthers über den „Glauben um der Kirche willen". Es mag vorkommen, dass jemand die Gewissensschrecken so stark empfindet, dass er überhaupt nicht zu Gott aufzublicken wagt. Da soll er getrost auf den Glauben der Kirche hin oder eines beliebigen Gliedes derselben zum Altar treten und beten: Herr Jesu Christ, wie es auch mit mir stehen mag, nimm mich auf im Glauben Deiner Kirche;

---

1) W. I 120. cf. Migne Bd. 183 S. 133f. cf. 137. (In circumcisione Domini Sermo I u. III). Luthers Citat ist frei, doch ist z. B. der Ausdruck moralis circumcisio oder Leviathan sive additamentum (Z. 22) Bernhard entlehnt. Fast möchte man sagen, dass Luther das moralische Moment stärker betont als Bernhard, der immer wieder ins Religiöse hinüberspielt. Auch die bei Luther folgende Ausführung über die circumcisio spiritualis ist völlig an Bernhard orientiert. cf. a. a. O. S. 138ff.

2) cf. W. II 149. Migne Bd. 182 S. 977f. (?) (de dilig. deo. cp. 2), cf. Bd. 183 S. 827. ebda S. 115, 814, 1150.

3) W. II 542, 137/138. cf. Migne Bd. 183 S. 827, 265ff., 783f., 820f., Bd. 182 S. 980f., Bd. 183 595f. Woher Luther die persönliche Bekehrungsgeschichte Bernhards hat, vermochte ich nicht aufzufinden.

ihr muss ich gehorchen, die mich zum Altar treten heisst. Autorisiert sieht Luther dieses Verfahren durch eine Erzählung vom h. Bernhard, der einem zagenden Bruder sagte: feire die Messe in fide mea[1]). Soweit ich sehe, ist dieser Gedanke bei Luther selten; man darf ihn nicht verwechseln mit dem Gebet „um Christi willen“[2]), denn Christus erscheint hier nicht als Haupt der Gemeinde, die mit ihm solidarisch verbunden ist, sondern als ihr Herr. Er wird angerufen, nicht er, sondern die Ecclesia ist der Stellvertreter, weil sie die Trägerin des Willens Christi[3]) ist, deshalb acceptiert er „um der Kirche willen“ die Gehorsamsleistung gegen dieselbe. Augenscheinlich hat die Erzählung von Bernhard Luther zu diesem Gedankengang veranlasst; die Differenz, die der Kirchenbegriff bei ihm und Bernhard bot, hat er übersehen; es war das um so eher möglich, als er seinige eben damals erst anfing[4]) klar herauszutreten. Ist der springende Punkt der Gehorsamsakt gegen die Kirche, so wird derselbe ausgeschieden da, wo die Kirche anfängt Gemeinschaft, nicht mehr Anstalt zu sein, und ein nunmehr etwa noch mögliches „Annehmen um der Kirche willen“ muss einen völlig anderen Charakter tragen; es kann in demselben ein Glaubensakt nicht entbehrt werden, der aber an unserer Stelle gerade das Entbehrliche sein soll.

Wie gesagt, hat die Unklarheit seines Kirchenbegriffs ihn das spezifisch Römische an der Erzählung übersehen lassen. Später hat er es bemerkt. In seiner Schrift de abroganda missa privata von 1521 wird bei Einführung jener Erzählung das Acceptiertwerden um der Kirche willen nicht nur nicht wiederholt, vielmehr in klarster Deutlichkeit gesagt, dass der persönliche Glaubensakt (also nicht mehr der Gehorsam), und sei es nur, dass er in der Einfalt des Kommunikanten bestehe, das Entscheidende sei[5]). —

1) W. I 333. cf. Schäfer: Luther als Kirchenhistoriker S. 442. Migne Bd. 185 S. 419, cf. auch Mon. Germ. Script. XXVI S. 127. — Vielleicht hat Luther die Erzählung bei Gerson gelesen, der sie gleichfalls zagenden Gewissen zum Trost vorhält (opp. III 326).

2) s. darüber Gottschick Z. Th. K. 1897 S. 312ff.

3) cf. das: me obedire ecclesiae tuae.

4) cf. Köstlin: Luthers Lehre von der Kirche S. 5ff.

5) W. VIII 451, cf. 449, 450.

Neben der an die Mystik Bernhards angeknüpften Gedankenreihe geht eine andere einher, welche sich an Bernhards Schrift de consideratione ad Eugenium papam anschliesst. Schon vor dem Thesenanschlag muss Luther dieses Mahnschreiben gelesen haben; es hat die Grundlage abgegeben zu seiner 48. These, dass der Papst bei der Ablasserteilung das Gebet, nicht Geld für sich nötig habe und wünsche. Denn nur durch Gebet könne ein reines Herz, dessen er zum Wohle der Christenheit bedürfe, ihm geschenkt werden; darüber schreibe „am aller schönsten" Bernhard[1]). Mit der Verschärfung seiner Stellung zum Papsttum wandelt sich die Verwertung der Schrift Bernhards. Hatte er früher die dort geschilderten Tugenden bei Leo X. vorausgesetzt und dementsprechend den Appell nicht an ihn, sondern an seine literarischen Gegner oder Widersacher im Publikum gerichtet, so leitet er nunmehr aus derselben die Berechtigung seiner Invektiven gegen den Papst her[2]) und nicht mehr als Tugendspiegel für Eugen IV., sondern als bittere Klage gegen denselben ist sie aufgefasst. Wenn S. Bernhard damals, da es doch noch nicht so arg mit Rom stand, seinen Papst „klagt", um wieviel mehr soll Luther es nicht thun jetzt, da es „auffs ergist" kommen ist![3]) Billig sollten alle Päpste das Buch Bernhards auswendig können, dann stünde es besser[4]).

Ueberschaut man die damalige Publizistik, so begegnet nicht selten ein Hinweis auf diese Schrift Bernhards, genau in dem Sinne, wie Luther sie jetzt verwertet. Namentlich Huss normiert die Sittenstrenge, die er als condicio sine qua non für den Papst fordert, an Bernhards Aufstellungen[5]); dieselben sind den „Waldensern" Beweis für die Verderbtheit der Kirche[6]). Aehnlich lehnt Lonicer in seiner Schrift gegen Alveld unter Berufung

---

1) W. I 601. cf. Migne Bd. 182 S. 727 ff. passim.
2) cf. W. VII 10. Enders II Nr. 354 o. v. a. IV 210 ff.
3) W. VII 6. Hering 254 f.
4) W. VII 10.
5) cf. z. B. de ecclesia S. 67 u. ö. cf. Gottschick Z. K. G. 18 S. 379.
6) cf. Ziegler contra Waldenses.

auf Bernhard den Vergleich des Petrus mit Aaron ab[1]). Derartige literarische Bemerkungen — sie könnten zeitlich alle Luther erst nach den Resolutionen und vor der Vorrede zu „von der Freiheit eines Christenmenschen“ bekannt geworden sein — mögen zu dem Wechsel in der Beurteilung der Bernhardschen Schrift durch Luther beigetragen haben. —

Auch in der Frage der Schriftautorität gegenüber der Tradition hat Luther sich auf Bernhard berufen. Dem Leipziger Professor Hieronymus Dungersheim gegenüber, der ihn mit einer Flut patristischer Citate überschüttet hatte, betont Luther, man thäte ihm den grössten Gefallen, die Kirchenväter an der Schrift zu prüfen, und nicht umgekehrt. Man müsse den Bächen bis zur Quelle nachgehen quod et Bernhardus se facere gloriatur[2]). Fast mit denselben Worten, seinen prinzipiellen Standpunkt damit schärfstens herausstellend, hat Luther in der Einleitung zu der Assertio omnium articulorum diese Berufung auf Bernhard wiederholt (o. v. a. V 165).

Weniger wichtig sind einzelne Citate aus Bernhard, durch welche Luther eine religiöse oder moralische Wahrheit illustriert oder auch exegetische Fragen der Entscheidung näher bringt. Doch zeigen auch sie den grossen Einfluss des Mystikers auf Luther. So heisst es in der Schrift „von den guten Werken“ bei Besprechung des rechten Betens: „Also leret s. Bernhardt seine bruder und sagt: Lieben bruder, yhr sollet ewr gebet yhe nit vorachten, als sey es umbsonst, dan ich sag euch furwar, das, ehe yhr die wort volnbrengt, szo ist das gebet schon angeschrieben im hymel, und sollet der einisz euch gewisz vorsehen zu got, das ewr gebet wirt erfullet werdenn, odder so es nit erfullet wirt, das euch nit gut und nutz gewesen were zu erfullen[3]). — Sehr häufig citiert Luther die Sentenz Bernhards: Detractor et libens detractorum auditor uterque Diabolum habet, ille in lingua, hic in

1) [Fr].

2) Enders I 439. cf. Anm. 7 dort.

3) W. VI 232. Migne Bd. 183, S. 606ff. cf. Bd. 183, S. 315. cf. Bd. 182, S. 969ff. Es handelt sich um freie Wiedergabe eines Citates.

auribus. Er gebraucht sie gerne, um die Sünde der Verleumdung in Ursache und Wirkung scharf zu beleuchten [1]). — Zur Auslegung des Psalmwortes: cum sancto sanctus eris (Psalm 19, 26) zieht Luther Bernhard heran für die Deutung, dass je nach der individuellen subjektiven Beschaffenheit der Gottesbegriff variiere: cum dormiente dormit, cum vigilante vigilat etc. [2]). — In Bernhards Sermon de Naaman leproso hat er gelesen, dass der Jordanfluss seinen Namen habe vom Herabströmen aus den Bergen [3]). — An anderer Stelle beruft er sich auf Bernhard um den Weibern den Gehorsam gegen ihre Männer, der letztlich auf das Seelenheil dieser abzwecken müsse, einzuschärfen [4]). — Zur Erklärung von Gal. 6, 1 zieht er die Mahnung Bernhards an die Seinen heran, dass sie, wenn sie die Sünde eines Bruders auf keine Weise entschuldigen könnten, sagen müssten, eine grosse und schier unüberwindliche Versuchung habe ihn übereilt [5]). — Dass dem Christen heiterer, fröhlicher Verkehr, Lachen und mitunter (nonnunquam) selbst ein Witzwort erlaubt sei, wofern es nur „in suavitate, in spiritu sancto“ geschehe, illustriert und autorisiert er durch die Erzählung von Bernhard, der einem melancholischen Bruder im Scherz das Bein stellte, um ihn dadurch zu kurieren [6]). Wenn das der h. Mann thut, so wird es uns — die gegebene Schranke vorausgesetzt — auch gestattet sein. — Endlich ist sein Verständnis der Geburt Christi aus Bernhard geschöpft. Er betont die drei miracula, quod deus et homo fit una persona, quod virgo parit, quod cor humanum et verbum fidei possunt coire et uniri. (W. IX 517f. = 498 = W. VII 188 EA. 16^2 502, Migne Bd. 183 S. 102), aber sein

1) cf. W. III 101 = W. IV 481; W. I 50 = W. IV 681, W. I 473 [Erläuterung des fünften Gebotes]. Luther verweist auf Bernhards in Quadragesimali Sermo 23 und de Restitutione Sermo 36; doch findet sich die betr. Stelle noch häufiger s. W. IV 681 Anm.

2) W. III 127. cf. Migne Bd. 183 S. 695 (?).

3) W. III 236. cf. Migne a. a. O. 288.

4) W. I 453 Anm.

5) W. II 602.

6) W. V 399. cf. Schäfer: Luther als Kirchenhistoriker S. 442. Die Quelle vermochte ich auch nicht zu finden. Luther hat eine historia Bernhardi gekannt (Bindseil: colloquia III 268).

Interesse haftet nicht an den miracula qua solchen, sondern an dem, was sie dem Glauben sein können, daher seine Predigt, wie schon früher (s. oben), in einen Lobpreis Mariae ausklingt[1]). —

Auf Seite der Gegner Luthers besass man eine andere Schätzung Bernhards, und dieselbe hielt man — sei es direkt, sei es indirekt — auch Luther vor; es fragt sich, wie Luther sich der Beurteilungsweise seiner Gegner gegenüber verhalten hat. Aehnlich wie bei den Canones des nizänischen Konzils ist es wiederum zuerst Hieronymus Dungersheim gewesen, der Luther seine Berufung auf Bernhard als irrig nachweisen wollte, — dieses Mal mit mehr Geschick, aber ohne mehr Glück zu haben. Mit einem Citat aus Bernhards Sermo 8 super Cantico zeigte er Luther klar und deutlich, dass der Heilige gerade die Auslegung von Phil. 2, 7 ff. vertrete, die Luther abgewiesen hatte, und dass Luther irre, wenn er für seine Meinung Bernhard anführe. Nicht negativ-ethisch — er wollte nicht in superbia die Gottgleichheit besitzen — sondern affirmativ-intellektualistisch — dass er Gott gleich war, erschien ihm nicht als Raub, da er ja in göttlicher Gestalt war — sei die betreffende Stelle zu interpretieren[2]). Dungersheim hatte sein gutes Recht, sich dafür auf Bernhard zu berufen[3]), mindestens ein eben so gutes wie Luther, dessen Berufung auf Bernhard sich weniger direkt als indirekt, aus Analogieschlüssen aus der Betonung der ethischen Vorbildlichkeit Christi bei Bernhard, erweisen liess. Luther aber hat sich um den Einwand des Gegners nicht gekümmert; allgemein wahrt er sein Recht auf von Tradition freie Schriftauslegung, sich gerade dafür, wie wir sahen, auf Bernhard berufend, nicht merkend, dass dieser andrerseits gegen ihn auf Seite der Tradition stand[4]). —

---

1) Das Citat ist bei Luther in verschiedener Form gegeben, es stimmt nicht völlig mit der Vorlage bei Bernhard.

2) Luther bezeichnet (Enders I 440) treffend die Streitfrage so: quid mirum si patres locum Philip 2 ad divinitatem torserint, qui aptius de humanitate sonat?

3) cf. Migne Bd. 183 S. 844.

4) Enders I 439 f.

Mächtiger rüttelte Eck an der von Luther geglaubten persönlichen theologischen Einheit mit Bernhard. Als zu Beginn der Leipziger Disputation Luther die Geltendmachung von Joh. 5, 19 zu gunsten des ius divinum des Papsttums[1]) zurückwies durch die Erklärung, nach der Meinung aller Doktoren handle es sich an betr. Stelle überhaupt nicht um die Kirche, sondern um die Wesensgleichheit Christi mit dem Vater, erlaubte sich Eck die Gegenbemerkung, von den „allen Doktoren", auf die Luther sich berufe, sei doch wohl einer auszunehmen, der beatus et inadulabilis pater Bernhardus. Im dritten Buche seiner Schrift de consideratione leite er ausdrücklich aus Joh. 5, 19 die göttliche Institution der Hierarchie ab[2]). Eine klare und deutliche Antwort gab Luther nicht; bestreiten konnte er das Eckscbe Argument nicht rundweg, — denn es war richtig, — aber er suchte sich daran vorbeizuwinden, Bernhard als Vertreter der Hierarchie anerkennen zu müssen. Es käme häufiger vor, dass die h. Väter vom genuinen Wortsinn, der bei einer Disputation allein in Frage käme, abwichen, das geschehe locupletandae orationis gratia et sine culpa! Er gab schliesslich zu, dass Bernhard das Bibelwort in anderem Sinne, als es von Christus gesprochen sei, interpretiere, ja dass es ein sensus alienus sei, den er gebrauche, aber er bog diesen Zugeständnissen doch sofort wieder die Spitze ab, sofern er sagte, Bernhard wolle seine Auslegung nur als Vorschlag, nicht autoritativ verstanden wissen[3]). Eck wies in sachgemässer Weise Luthers Künstelei zurück[4]). Luther schwieg. Da brachte Eck einen neuen Beleg, wiederum aus de consideratione. Christus gebiete allein dem Petrus zu ihm übers Meer zu kommen, das Meer bedeute die Welt, folglich sei Petrus von Christus über dieselbe gesetzt[5]). Luther gab zu, dass Bernhard an der betr. Stelle

1) W. II 255.

2) W. II 260.

3) non probat, sed suadet tantummodo W. II 277 cf. 263.

4) W. II 282: servato enim vero et genuino scripturae sensu equalitatis filii ad patrem optime procedit s. Bernhardi ratio. So ist es in der That s. Migne a. a. O. Dasselbe sagt Eck de primatu papae lib. III fol. LXVI.

5) W. II 318.

das Meer von der Welt verstehe, aber das habe mit dem Primat nichts zu thun, die Welt unter die Füsse treten müsse jeder[1]). Aber Eck, der seinen Bernhard offenbar sehr genau gelesen hatte, betonte scharf, — und wiederum mit Recht — dass Bernhard ausdrücklich den Primat des Papstes Eugenius aus dieser Bibelstelle, also iure divino, begründe. So in die Enge getrieben gestand Luther schliesslich zu: er glaube (!), dass Bernhard den Text presse, da im Folgenden vom Glauben, nicht vom Primat die Rede sei[2]).

Auch die Deutung von 1. Cor. 3, 13ff. auf das Fegfeuer suchte Eck durch Bernhard zu stützen. Und wenn Bernhard ein Partikulargericht über jeden Menschen nach seinem Tode annehme, so weise das auf einen endgültigen Abschluss, der die Meinung Luthers von einer inneren Läuterung und innerem Wachstum im Fegfeuer verbiete[3]). Auch nehme Bernhard im 66. Sermon super Canticis ein Argument Gregors d. Gr. wieder auf, dass Christus Sündenvergebung im Jenseits verheisse; das aber schliesse gleichfalls ein Verdienst im Fegfeuer aus. Wiederum suchte Luther einen Ausgleich. Ueber die Auslegung von 1 Cor. 3, 13ff. sei er noch nicht zur Klarheit gekommen, Bernhard verstehe sie allerdings vom Fegfeuer. Und für die Gläubigen bestehe es freilich zu Recht, dass Gott ihnen die Sünde im Jenseits vergebe, aber nicht für die Widerspenstigen, für die vielmehr eine Läuterung notwendig sei[4]). Von seinem Standpunkte aus konnte und musste Luther diese Unterscheidung machen, er durfte dieselbe aber nicht auf Bernhard übertragen[5]), der den landläufigen

1) W. II 319. cf. seine Tischreden Bindseil colloquia I 148. Wrampelmeyer: Tagebuch des Cordatus 462. Loesche: Analecta Lutherana 253. Seine Verlegenheit in Leipzig hat er darnach später vergessen.

2) W. II 322. Wenn Luther an Bernhard festhalten wollte, so war er aus der Rolle gefallen mit dem Eingeständnis der Schriftpressung. Eck beeilt sich daher, (De primatu lib. III Fol. 66). Luther zu sagen, er müsse es selbst verantworten einen „so gelehrten und heil. Mann wie Bernhard velut abutentem sacris literis carpere".

3) W. II 327 u. 326. cf. 332 dazu Migne Bd. 183 S. 1100.

4) W. II 330.

5) Bernhard will an der betr. Stelle nur die Existenz des Fegfeuers beweisen, ohne jegliche Reflexion.

Begriff vom Fegfeuer[1]) — und derselbe schloss aktive Bethätigung aus, — nicht die ethisch-religiöse Vertiefung desselben, wie Luther sie vertrat, kannte. Wenn nun Luther so von sich aus Bernhard interpretierte und eine Einheit mit der Meinung desselben festzuhalten suchte, so tritt darin seine streng konservative Haltung hervor, die, der Einheit mit Bernhard auf dem Gebiete der Mystik gewiss geworden, dieselbe auch auf anderen Gebieten annimmt und zu nüchterner Prüfung nicht gelangt. Damit kommt er aber über den Standpunkt Ecks prinzipiell nicht hinaus. Eck presst Bernhards Worte für seine These, die auf falschem Verständnis des Verdienstbegriffs ruhte — das hat Luther erkannt[2]), — Luther für die seine, keiner bemerkte, dass in der in Frage stehenden Zuspitzung Bernhard das Problem fremd war[3]).

Endlich ein letztes Mal suchte Eck den h. Bernhard auszuspielen in der Erörterung über die Busse; Bernhard sei Zeuge dafür (super Canticis serm. 16), dass die Busse von der Furcht, nicht von der Liebe, ihren Anfang nehme. Luther will das gelten lassen, aber unter der Voraussetzung, dass zunächst die Liebe eingegossen sein muss, die dann ihrerseits zur Furcht Gottes treibe, sodass man sagen könne, die Busse beginne a timore in charitate[4]). Also wiederum lässt er von der Gewissheit seiner Uebereinstimmung mit Bernhard nicht. Und dieses Mal mit grösserem Recht als bisher. An genannter Stelle[5]) betont Bernhard zwar sehr stark die Furcht vor Gott bei der Contritio, aber er giebt nicht eine zeitliche Stufenfolge, sondern ein Nebeneinander von Betrachtungsweisen Gottes in der Busse, eine Psychologie der Busse, wenn man so sagen darf, ohne auf den Luther vorschwebenden Gegensatz zu reflektieren. Dadurch aber, dass er

---

1) cf. z. B. Migne a. a. O. S. 663.

2) non sic de meritis loquor animarum in purgatorio, quod aliquid operentur, [so Eck] sed quod recipiant gratiam ampliorem W. II 332.

3) Das grössere Recht, sich auf Bernhard zu berufen, hat Eck; denn nach römischer Anschauung werden im Fegfeuer Strafen abgebüsst, bez. remissible Sünden vergeben, aber ohne jede Selbstbethätigung nur auf Grund einer satispassio (cf. K. L.² IV 1284).

4) W. II 364. cf. 360

5) Migne Bd. 183, 849.

die Betrachtung Gottes als des liebenden Vaters einschiebt, ist ein sachlicher Berührungspunkt mit Luther gegeben, während Eck an der Form haften bleibt[1]). —

Eck hatte von der Frage nach dem göttlichen Rechte des Papsttums her, also von dem Punkte aus, an dem Luther sehr empfindlich war, die Autorität Bernhards für Luther zu erschüttern versucht; an keinem Punkte war es ihm gelungen, so fest stand jene dem Reformator! Als er in seiner Gegenschrift Contra malignum Eccii iudicium auf Ecks Argumentation mit Joh. 21 wieder zu sprechen kam, setzte er sich mit keiner Silbe mit Bernhard auseinander, begnügte sich vielmehr, Ecks Auslegung der Stelle lächerlich zu machen, ohne zu berücksichtigen, dass dieser ihm klipp und klar ihre Einheit mit Bernhard bewiesen hatte![2]) Hingegen die Autorität Bernhards in der Lehre von der Beständigkeit der Busse unterliess er nicht in den Resolutionen zur Leipziger Disputation ausdrücklich anzuführen[3]). —

Endlich rückte ihm in Worms Hieronymus Vehus die Autorität Bernhards vor. (W. VII 845). Seine Warnung vor dem daemonium meridianum, quod transfiguratur in angelum lucis möge doch Luther beachten. War es Zufall, dass der badische Kanzler gerade diese Stelle heraushob? Wir wissen, dass Luther im Psalmenkommentar nachdrücklich auf sie hingewiesen hatte, (s. oben) und dieser Kommentar befand sich in Worms unter dem Komplex Lutherscher Schriften! (W. VII 840). Ist es undenkbar, dass Vehus ihn las und nun mit den eigenen Waffen Luther schlagen wollte? Es wäre der Erste nicht, der das versuchte. Auf Luther jedenfalls hat seine Berufung auf Bernhard keinen Eindruck gemacht, er hat sie ignoriert.

Was den Gegnern nicht gelungen war, erzwang endlich der Freunde Konsequenz aus seiner religiösen Position[4]) und nötigte

---

1) cf. die Worte: ad primum et ultimum respondeat timor tuus (a. a. O. 850), die Eck zeitlich fasst, während sie nur eine Bezugnahme auf 4 vorher erörterte nebeneinanderstehende Punkte sind.

2) cf. W. II 634 dazu oben.

3) W. II 409.

4) cf. dazu W. VIII 564 ff., 313 ff.

ihn wenn auch nicht zu einer Zurückweisung Bernhards, so doch zu einer ernstlichen Auseinandersetzung mit ihm. Die Stille der Wartburgzeit, in die sie fiel, mochte zu ihrer Gründlichkeit beitragen; mit der Eckschen Problemstellung aber hatte sie nichts zu thun, sie setzte an einem Punkte an, der eben damals erst aktuell geworden war, bei der Cölibat- und Mönchsfrage, und, im schwächerem Masse allerdings, — bei der Frage nach dem Messopfer[1]). Es ist bekannt, wie Luther nach Klarheit hier gerungen hat, wie ihn der Wittenberger Thesen und Schriften nicht befriedigten, solange er den Schriftbeweis nicht in Händen hatte. Und indem er ihn zu finden suchte, und als er ihn gefunden hatte, stellte sich ihm gerade hier die Tradition mit schwerster Macht entgegen. Männer der Kirche, die er hochhielt, ja in denen er sich selbst zu erkennen glaubte, die wie helleuchtende Lichter in der Nacht der früh begonnenen kirchlichen Korruption erschienen, waren Mönche gewesen[2]) und hatten Messopfer dargebracht und darunter mit an erster Stelle Bernhard, der gefeierte Stifter des Cisterzienserordens, der wenn irgend einer die Popularisierung des Mönchtums herbeigeführt hatte! Die Stärke Luthers zeigte sich darin, dass er angesichts des Problemes, welches die Geschichte seiner religiösen Ueberzeugung stellte, unentwegt an dieser, die er mit der Schrift in Einklang wusste, festhielt, allen Traditionsbeweisen zum Trotz; und darf man es Schwäche nennen, dass er trotzdem den streng geschichtlichen Massstab nicht anwandte, vielmehr durch einen Kompromiss sich aus der Fragestellung herauswand? Erinnern wir uns, dass seine Zeit den rein historischen Massstab nicht kannte. Von der religiös-dogmatischen Gewissheit ausgehend und an dieser den Geschichtsverlauf messend kannte sie nur ein Pro und Contra, ein Entweder — Oder, nicht ein Sowohl — Als auch. Darüber ist auch Luther im vorliegenden

1) Luther hat sich die Zuspitzung des Problems auf Bernhard selbst gestellt; weder Carlstadts Schriften de coelibatu in den verschiedenen Ausgaben, noch die damaligen Disputationsthesen der Wittenberger Freunde (bei Riederer: Nachrichten IV 194ff., 76f. und Kolde Z. K. G. XI 448ff.) ziehen Bernhard in die Debatte.

2) cf. EA. 10^2 463: „Es sind h. Väter in geistlichem Stand gewesen".

Falle nicht hinausgekommen, wenn es auch scheinen will, als nähere er sich dem Sowohl — Als auch. Er konnte nicht anders als das strengste Mönchsleben Bernhards eingestehen, aber die Verantwortlichkeit dafür wird von ihm abgewälzt, sie wird dem Satan[1]), dem Papste[2]), seinem Werkzeug, oder auch Gott, der Auserwählte prüft[3]), zugeschoben, oder aber ihres Charakters entkleidet und als irrelevant hingestellt (s. unten). Damit aber wird Bernhard als solcher ganz für Luther in Anspruch genommen; was mit der Ueberzeugung dieses nicht stimmt, gehört Bernhard recht eigentlich nicht an. Nicht Schwäche, vielmehr eminente Wucht der Glaubensüberzeugung offenbart sich in diesem Verfahren, zugleich von neuem die Unerschütterlichkeit des Einflusses Bernhardscher Mystik auf ihn.

Aber leicht ist's Luther nicht geworden; war in de captivitate babylonica[4]) mit kurzen, freilich klaren, Worten die Problemlösung schon vorweggenommen, war es ihm in frühester Zeit ein Kleines gewesen, die sogen. 8 Verse Bernhards[5]) für Gebetsnöte dem Satan zuzuweisen, so galt es jetzt, das bereits Errungene neu zu erkämpfen. So intensiv hatte er sich nie mit Bernhard beschäftigt wie auf der Wartburg seit Ende Juli etwa. Analog dem Apostel Paulus, der den Juden ein Jude sein konnte[6]), habe Bernhard sich freiwillig dem Mönchthum unterworfen[7]), ohne da-

---

1) z. B. W. VIII 603.

2) cf. W. VIII 617. W. VII 774, [auch in die in Rede stehende Zeit fallend]. EA. 10^2 438, 463.

3) z. B. W. VI 540. W. VIII 622.

4) W. VI 540.

5) cf. darüber W. IV 442 Anm. und Hasak: Dr. Martin Luther und die relig. Litteratur s. Zeit 1881 S. 214 ferner W. IX 134. Carlstadt [Von gelübden Bl. Biiij] urteilt schärfer als Luther: Dan ich frage dich ob S. Clara, Benedictus, Dominus, Franziscus, Augustinus und Bernhardus und der gleichen ein wahrhafftiger got seind? (sodass sie helfen könnten, wenn man sie anruft).

6) Diese Freiheit „im geist" bei Paulus führt auch Carlstadt in „Von gelubden unterrichtung" 1521 Bl. Fij an. (Exemplar der Tüb. Universitätsbibliothek).

7) Themata de votis. W. VIII 326, 331, ferner 612, 617 und Enders III 223, 640 f., 648, 622.

mit die Verbindlichkeit der Gelübde zu autorisieren, vielmehr innerlich erhaben über dieselbe[1]). Und geht auch Bernhard so weit, dass er die Ordensregel zur striktesten Norm setzt[2]), so ist doch sein Glaube wunderbar bewahrt geblieben, und propter fidem Christi hat ihm jenes Gift nicht geschadet[3]); nicht oft genug[4]) kann er das uns bereits bekannte Urteil Bernhards über sich selbst am Ende seines Lebens und die Erzählung von dem Zuspruch an den Bruder, in seinem Glauben Messe zu halten[5]), als Beweis dafür anführen, dass Bernhard thatsächlich Glauben besessen hat. An solchen und ähnlichen Worten werde klar, wie wenig Bernhard auf die Gelübde gegeben habe! Habe er sie doch sogar nicht gehalten, das Kloster verlassen und sich auf Reisen begeben![6]) Letztlich zeige Bernhard die volle Nichtigkeit der Gelübde an, wenn er ihre Geltung in die Hand des Ordensoberen, der nach Gutdünken dispensieren könne, gelegt wissen wollte[7]). Alles das sagt Luther von demselben Bernhard, der kurzerhand die Mönchsgelübde für unbedingt geltend erklärt hatte, und zwar unter dem Eindruck eindringendster Lektüre gerade der Schrift — de praecepto et dispensatione, Luther citiert sie wiederholt, — in der Bernhard derartiges gesagt hatte! —

So hatte auch dieser letzte, heftigste Anprall der Tradition seine Ueberzeugung von der inneren Uebereinstimmung mit Bernhard nicht zu erschüttern vermocht, und Melanchthon blieb es vorbehalten, die vorliegende Inkongruenz erstmalig zu erkennen. Ihm hat im Gegensatz zu Luther die Leipziger Disputation mit dem, was ihr

1) Themata de votis W. VIII 326, 331 ferner 612, 617 (die klare Formel sub voto, sine voto) cf. 450 (hier der gegnerische Standpunkt: S. Bernhardus sic fecit, ergo sic est faciendum) = 529, 640f., 648, 622 und Enders III 223.

2) W. VIII 586 [beachte, dass hier kein Tadel gegen Bernhard ausgesprochen ist, sein Verhalten dient nur als Exempel] 646.

3) W. VIII 600, 602, 603.

4) W. VIII 450, 451, 528, 529, 601, 658.

5) s. oben. Hier dürfte ein klassischer Beweis vorliegen, wie Luther dieselbe Erzählung je nach Gelegenheit ganz verschieden verwertet.

6) W. VIII 641.

7) W. VIII 634, 646. cf. Migne Bd. 182, 863ff.

vorausging und nachfolgte, die Augen geöffnet. Zwischen Eck und Carlstadt war über Bernhards Schrift de gratia et libero arbitrio, insbesondere über das Wort: tolle liberum arbitrium et non erit quod salvetur debattiert worden[1]; damit hängt es zusammen, wenn Melanchthon in seinen loci das Urteil fällt, in der Lehre vom freien Willen bleibe Bernhard sich nicht gleich[2]. Das war zwar nicht ganz richtig, aber erklärlich aus der gewundenen Redeform Bernhards in seinem Traktat[3]; Bernhard ist sich gleich geblieben, aber es macht Melanchthons Scharfsinn alle Ehre, zu erkennen, dass Bernhard kein Prädestinatianer wie er und Luther war[4]. Und wenn er auch in gewissem Sinne — er denkt an das freimütige Reden zu dem Papste[5] — eine Berufung auf de consideratione gelten lassen will, so lehnt er doch im Allgemeinen — insbesondere hat er die Verhandlung über die Johannesstelle im Auge — die Autorität Bernhards in jener Schrift entschieden ab[6]. Und endlich kann er auch in der Gelübdefrage Bernhard nicht beistimmen. Nicht Gott, nicht der Satan oder der Papst haben die Verantwortlichkeit, sondern Bernhard selbst ist engherzig gewesen: ich wünschte, Bernhard hätte über diese Dinge ein wenig freier geurteilt da, wo er über die Dispensation schreibt[7].

1) cf. Löscher: Ref. Akta II 154ff., III 295ff., C. R. I 99 und Dieckhoff: de Carolostadio Lutheranae de servo arbitrio doctrinae contra Eckium defensore 1850 S. 48, 53, 60, 63, Jäger: Carlstadt S. 57 u. ö.

2) S. 65 ed. Kolde; dazu Anm. 2. Die von Kolde angegebene Stelle C. R. I 93f. gehört streng genommen nicht in diesen Zusammenhang, da es sich dort nicht um den Streit über die Willensfreiheit handelt.

3) cf. Migne Bd. 182 z. B, pag. 1002f., 1026 dazu Kolde a. a. O. Plitt: Zeitschr. für die histor. Theologie 1862 bes. S. 171ff., R. E.[3] II 630. Vacandard II S. 76 macht darauf aufmerksam, dass die Entwicklung der Willenslehre von Bernhard auf Petrus Lombardus und Thomas übergeht.

4) cf. auch S. 77 ed. Kolde. Luther hat später genau sich Melanchthons Urteil angeeignet. cf. Loesche: Analecta Lutherana 294.

5) cf. oben. Ecks Antwort an Melanchthon s. C. R. I 99/100.

6) C. R. I 93.

7) loci S. 143 ed. Kolde. Auf die Schrift de dispensatione bezieht sich Melanchthon, weil diese damals zur Debatte stand. s. auch die Stellen bei Luther.

An drei entscheidenden Punkten also hat Melanchthon die Einheit der reformatorischen Position mit Bernhard zerbrochen, nicht als Humanist — der Humanist Erasmus weiss nur die inkorrekte Schriftauslegung an Bernhard zu tadeln [1]) — sondern als Theologe, der ebensowohl wie Luther von seiner religiösen Ueberzeugung aus an den Mystiker herantrat, aber als Theologe, den die humanistische Unterlage seines Denkens vor den Gewaltthätigkeiten des Freundes bewahrte. —

Die Einseitigkeit seiner Auffassung Bernhards verrät sich bei Luther schon in der beschränkten Auswahl Bernhardscher Schriften, die er kannte. Es sind fast ausschliesslich die mystischen Schriften, allen voran die Sermone zum Hohenlied, de diligendo deo [2]), de consideratione und die Briefe, dann seit Mitte 1521 de praecepto et dispensatione. Diese aber kannte er aus erster Hand [3]). Die kirchenpolitischen Schriften Bernhards sind ihm fremd; dass der Kirchenfürst die Karten zu mischen verstand, dass er einem Abälard die Existenz genommen [4]), ja, selbst seine Kreuzzugspredigt ist ihm unbekannt geblieben oder war wenigstens völlig interesselos für ihn. Was er aus de consideratione darüber entnehmen konnte, hat er nicht verstanden. Wohl hat er gewusst — schon in der legenda aurea war es zu lesen, — dass Bernhard grosse Reisen gemacht hat, doch nur von der ihn bewegenden Frage aus vermag er es zu würdigen: es ist Beweis für die notwendige Durchbrechung des Gelübdezwanges, für das Leben-Müssen mit den Menschen, zugleich göttliche Fügung, durch die Gott Bernhard bewahrte vor dem Untergang in Gesetzlichkeit [5]). In etwa ja erklärt sich die nahezu ausschliesslich mystische Wertung Bernhards dadurch, dass die kirchenpolitischen Traktate selten,

1) abusor sacrae scripturae (Hartfelder-Horawitz: Briefw. des Beatus Rhenanus 247, cf. auch 228).

2) cf. Hering 182.

3) Die mannigfachen Citate aus Bernhard bei Tauler (I 72, 76, 85, II 26, 39, 62, 70, 136, 303, 319, III 158 u. ö.) finden sich bei Luther nicht.

4) Nach den neuesten Untersuchungen von Meyer: Nachrichten der Gesellschaft der W. W. Göttingen 1898 Nr. 4 wird Bernhards Kirchenpolitik wesentlich milder zu beurteilen sein wie bisher (zu Meyer vgl. die Rezension von Deutsch in Th. Lz.)

5) W. VIII 628, 641.

die mystischen sehr oft gedruckt worden sind[1]); daher, soweit ich sehe, auch anderwärts Bernhard nicht als Kirchenpolitiker gewürdigt worden ist. Aber schliesslich erklärt das sehr wenig, andere haben aus demselben Material Anderes herausgelesen, Eck[2]), Melanchthon u. a. Scheurl liest bei ihm die höchste Hochschätzung der Messe, die höher stehe als die Hingabe des ganzen Vermögens an die Armen[3]), Heinrich VIII. citiert ihn für das Ehesakrament[4]), Ambrosius Catharinus für das Ideal des Mönchtums [zweite Schrift gegen Luther Bl. 100], Beweis genug für die durchgängige Subjektivität in der Beurteilung Bernhards. Einflussreich für Luther wird die Hochschätzung der Bernhardschen Mystik innerhalb des Augustinerordens gewesen sein. Fast wie eine Erbschaft wird Bernhards Mystik hier gehütet. Paltz citiert den „heilig süss lerer über das buch die lobesang" in seiner Coelifodina häufig (s. Kolde: Augustinerkongregation 177), ähnlich ist's bei Staupitz (ebda. 218 Anm. 1 u. 306), endlich bei Wenzel Link, (Reindell: W. Link S. 37, 74, 99. Derselbe: Links Werke I 7. Janauschek a. a. O. 109, 116f., 300) und jenem Augustinerbruder im Erfurter Kloster (s. oben).

Jedenfalls kann es nicht hoch genug geschätzt werden, dass Luthers Subjektivität gerade an der Mystik Bernhards haftete, in besonderer Art an ihr haftete. Luther hat den dominierenden hierarchischen Masstab ignorierend Bernhard der Frömmigkeit wieder gewonnen. Er hat die religiöse Genialität Bernhards in den Mittelpunkt gerückt und damit kraft seiner religiösen Kongenialität ohne jede historische Reflexion besser das Auszeichnendste an Bernhard getroffen, als es humanistisch-historische Untersuchung vermocht hätte[5]). Für den Heilsprozess in allen seinen Abstufungen einschliesslich des Frömmigkeitslebens hat er Bernhard zum klassischen Zeugen ge-

1) cf. Janauschek: Bibliographia Bernardina 1891. Stockmeyer-Reber 36, 62. Hüffer: Der h. Bernhard von Clairvaux I S. 2f., 108ff. Katalog der S. Ulrichs Bibliothek zu Sangerhausen S. 21.
2) cf. oben.
3) de utilitate missae 1506 [Fr.].
4) Gegenschrift auf Luthers de capt. babyl. [Fr.].
5) cf. R. E.[3] II S. 623ff.

macht. Bernhards Schriften waren ihm Erbauungsbuch, Bernhard selbst der Musterchrist, er ist der „Evangelische", d. h. der nach der Norm des ursprünglichen Evangeliums Lebende[1]), so wie Luther ihn seiner Zeit wieder wünschte, selbst in seinen Schwachheiten typisch[2]). Wenn Althamer für die Lehre von der allgemeinen Sündhaftigkeit sich auf Bernhard beruft[3]), so ist das ganz in Luthers Sinne gedacht. Nicht umsonst hat Luther immer wieder den Spruch: tempus meum perdidi, quia perdite vixi (s. oben) angeführt. Bernhard ist einer der wenigen, die von der päpstlichen Verderbnis nicht angekränkelt wurden, damit zugleich wie Tauler Beweis für den gliedlichen Zusammenhang der Lutherschen Evangeliumspredigt mit der christlichen Vergangenheit. Wenn Dieckhoff (1882) einst einem Buche den Titel gab: „Justin, Augustin, Bernhard und Luther. Der Entwicklungsgang christlicher Wahrheitsverfassung in der Kirche als Beweis für die Lehre der Reformation" so kommt, von dem Apologeten abgesehen, den Luther nicht kannte, diese Formulierung sehr nahe Lutherschen Gedankengängen, nur dass bei ihm völlig auf einer Fläche liegt, was bei Dieckhoff immerhin sich entwickelt. Einer lediglich die Religiosität, die Herzensstimmung ins Auge fassenden Betrachtung aber wird man am leichtesten verzeihen, dass sie geschichtliche Schranken überspringt und einerseits am Normaltypus der Religiosität — und das war für Luther die als Einheit gedachte neutestamentliche Frömmigkeit — andrerseits am eigenen Frömmigkeitsleben — denn dieses soll durch das Beispiel weitergebildet werden — sich orientiert. Der sich religiös erbauende Mensch sieht thatsächlich oft genug den Zeitunterschied nicht, der etwa zwischen Subjekt und Objekt der Erbauung liegt, und haftet lediglich an der in allem Wechsel konstanten Grösse der Frömmigkeit. So hat Luther Bernhard angesehen, und der empfangene Eindruck war so stark, dass schlechthin nichts „Zeitlich Bedingtes" an ihm überblieb[4]); er kann ebensogut im Urchristen-

1) s. die Belege unten.

2) s. oben.

3) s. Kolde B. b. K. G. I 70.

4) Den Tribut, den schliesslich doch die Zeit forderte, hat er von Bernhard an andere Instanzen abgeschoben (s. oben).

tum wie im 4. oder 16. Jahrhundert figurieren. Er hat die Bernhardsche Frömmigkeit nicht von der Persönlichkeit Bernhards als besondere Seite derselben abgetrennt, vielmehr die ganze Persönlichkeit in die Frömmigkeit gleichsam konzentriert.

Das war, geschichtlich angesehen, unstatthaft und musste zu Täuschungen führen. Es ging doch nicht an, Bernhard auf urchristliche Stufe zu setzen[1]), ihn, der, wenn einer, die asketischen Ideale des Mönchtums verfochten hat, zum Zeugen der Freiheit von Gelübden zu machen[2]). Nur wenn man sich sagt, dass Bernhards Mönchtum zu dem Mönchtum, wie Luther es kannte, in der That in gewissem Kontraste stand, wird sein Urteil verständlicher. Indem Bernhard das Mönchthum, als Mittel, allerdings als das vollkommenste und unentbehrliche Mittel, dem Zweck religiöser wie sittlicher Gottesgemeinschaft unterordnete, konnte er allerdings als „Reformator“ erscheinen einer Zeit gegenüber, der Mönchtum qua solches in praxi als religiöses Ziel galt. Aber von da aus ist doch noch ein sehr weiter Schritt zu der Freiheit der Kinder Gottes, die Luther ihm zusprach. Entbehrlich war für Bernhard das Mönchtum niemals. Auch die Parallelisierung des Appells Luthers an den Papst mit Bernhards Schrift de consideratione war Täuschung. Was Bernhard Eugen zu sagen hatte, war die naive offene Aussprache des sein Ideal — welches der Papst anerkannte — zur Norm setzenden Mönches[3]). In Lutherschem Freimut zu reden hätte Bernhard sich niemals erdreistet, er erkennt die päpstliche Oberhoheit und im Prinzipe auch die Zwei-Schwerter-theorie an[4]). (cf. Vacandard II 466 f.). Allerdings ist Bernhard nicht ein blinder Anhänger gregorianischer Theorieen, wahrt mehr, als es den letzten hierarchischen Zielen Roms entsprach, die Selbständigkeit der Weltmacht und schafft durch Betonung des Gewichtes der Unterinstanzen der zwingenden Autorität päpstlicher Aus-

1) W. VIII 617, 641.

2) zu Bernhards Stellung zu den Mönchsgelübden cf. um des Gegensatzes zu Luther willen Migne Bd. 182 S. 190.

3) cf. Vacandard II 437.

4) Ziegler c. Waldenses bemerkt richtig: s. Bernardus membrum se esse confitetur capitis, quod est Romanus pontifex, et Romanum pontificem universalis ecclesiae sponsum vicarium dixit.

sprüche ein Gegengewicht, und das Pflichtenregister bis hinauf zur Forderung der Demut, wie Bernhard es dem Papste vorhielt, kontrastierte scharf mit der Hofhaltung Leos X. und seines Vorgängers, wie Luther sie kennen gelernt hatte; von hier aus wird begreiflich, wie Luther in der Stellung zum Papsttum sich Bernhard kongenial fühlen konnte. Hier klangen in der That verwandte Saiten, aber bei weitem nicht so stark, wie Luther meinte[1]). Auch ein Papst nach Bernhards Ideal hätte Luther nicht mehr genügen können[2]), weil er eben Papst war iure divino; das Zusammenspiel hätte in Dissonanz endigen müssen, wenn Luther, um im Bilde zu bleiben, das Thema erfasst hätte, statt an einem Satze haften zu bleiben. Auch die frei klingenden Aeusserungen Bernhards über die Schriftautorität sind mit Luthers Schriftprinzip nicht gleichzusetzen. Derartige frei klingende Aeusserungen begegnen im Mittelalter häufiger, auch bei Thomas und Bonaventura[3]). Sie waren notwendiges Ergebnis des Zwiespaltes und der Unbestimmtheit, in welcher das Verhältnis von Schrift und Tradition gelassen war. Im Widerstreit der patristischen Meinungen einmal das klare Schriftzeugnis zu betonen, war noch keine Abweichung von der Kirche, der die Schrift Offenbarung war. Letztlich fügte sich die Berufung auf die Schrift doch in den Interpretationsmodus ein, den man brauchte[4]). Man hätte es Luther nachgesehen, wenn er die Schrift allein autoritativ verwertet hätte, aber so, dass sie mit den hierarchischen Prinzipien in Einklang geblieben wäre[5]); was man ihm nicht verzieh, war, dass er die Schrift so interpretierte, wie seine aus ihr allein genommene Glaubensüber-

1) cf. R. E.[3] II 636f. Neander: B. v. C.[3] S. 376ff. cf. Reuter: Z. K. G. I 42f., 49 „der Mann der Hierarchie, zugleich ihr strengster Richter."

2) cf. die zwar ein wenig tendenziös gefärbten Differenzen zwischen Luther und Bernhards de consideratione bei Vacandard II 474f.

3) cf. J. Th. Z. 1898 S. 734f. Dilthey: Pr. Jahrbücher 1894 S. 54.

4) Schatzgeyer z. B. gebraucht von der Stellung der Schrift zur Tradition genau dasselbe Wort, das Luther Bernhard zuschreibt: In fonte enim pocius quam in rivulis potandum est (s. N. Paulus: Caspar Schatzgeyer 1898 S. 15 Anm. 1), und dachte doch gut katholisch und liess die Kirche interpretieren. (s. Paulus passim).

5) gerade hierfür ist Schatzgeyer besonders lehrreich.

zeugung verlangte, die ihn in Gegensatz zur Hierarchie bringen musste. Einen solchen Gegensatz aber kennt Bernhard nicht. Glapio hat ihn besser verstanden, wenn er in dem Gespräche mit Brück äusserte: „Bernhardus sagt in einer epistoln: recipimus edicionem forciorem prima et ergo recipit ecclesia evangelium Matthei et non Bartholomei". Das sollte heissen: die Kirche — und ihre Repräsentanten sind die Kirchenväter — entscheidet über das, was Norm sein soll, nicht das Alter qua solches, der fons rivuli, wie Luther sagen würde[1]). —

An allen diesen Punkten haben die Gegner Bernhard richtiger beurteilt, was freilich weniger ihnen zum Verdienst gerechnet werden kann — sie interpretieren von vorgefasster Meinung aus — als vielmehr auf Rechnung der Kontinuität der Geschichte kommt bez. des römischen Traditionsprinzipes. —

Man darf nun aber nicht übersehen, dass auch Luther, so originell und subjektiv er Bernhard beurteilt hat, doch andrerseits ihn in der Beurteilung gelassen hat, die er zu seiner (Luthers) Zeit genoss, und man muss auch sagen, dass diese vorgefundene Schätzung auf die seinige nicht ohne Einfluss war. So sehr auch Luther den frommen Bernhard herausstellt, den heiligen hat er nicht seiner Stellung entsetzt. Auch er spricht von divus Bernhardus[2]), bewundert die Wunderwerke, die er gethan hat, schätzt den bewährten Prediger[3]), lässt ihm und giebt ihm zugleich neu den Nimbus, der ihn umgab. Ja, auch als den Idealmönch hat er ihn stehen lassen formell, inhaltlich freilich modifiziert im Sinne des Mönchtums, wie er es noch gelten liess. Und wenn er an Origenes die Allegoristerei tadelte, wie wir sehen werden, sie bei Bernhard aber nicht nur bestehen liess, sondern schätzte und verwertete, ist es nicht auf das Urteil der Kirche zurückzuführen, der jener anrüchig, dieser wohlgelitten war? Wenn Luther einmal gelegentlich einer Exegese sagt: „so denkt Bern-

1) cf. Förstemann: Neues Urkundenbuch 51. Gegen Luthers Berufung auf Bernhard in der Assertio kann Glapios Wort nicht gehen, da er die Assertio nicht kannte, wie ich anderweitig gezeigt habe. (Stud. u. Krit. 1899 S. 645).

2) W. II 15 u. ö.

3) W. VIII 601, 622, 332 These 68.

hard mit der ganzen Kirche“[1]), so liegt darin unbefangen ausgesprochen, dass er ihn auch mit der Gesamtkirche verbunden gedacht hat. Die traditionellen Züge können dann nicht mehr befremden. —

Und nun die letzte Frage: Ist die Frömmigkeitsstimmung, die für Luther an Bernhard das Entscheidende war, wirklich bei diesem vorhanden gewesen, oder handelt es sich auch hier um Eintragung subjektiver Ueberzeugung? „Wenn Luther zu der Gegenwirkung gegen den werkgerechtlichen Zug des katholischen Christentums aufgefordert wurde, so hat er selbst am besten gewusst, dass Bernhard und andere Männer des Mittelalters die Gnade Gottes über die Verdienste erhoben haben“ urteilt Ritschl gelegentlich der Besprechung des antinominalistischen m. a. Katholizismus[2]). Und in der That war die Betonung der göttlichen Gnadenthätigkeit ein Berührungspunkt zwischen Luther und Bernhard. Liess selbst die Scholastik wenigstens formell der Gnade das prius, so hat Bernhard doch in einer seit Augustin[3]) einzigartigen Weise die Ausschliesslichkeit der götttlichen Thätigkeit und die Nichtigkeit menschlicher Verdienste betont. Die Rechtfertigung war, ihrer sekundären Bedeutung als blosser Uebergangsstufe e statu irae in statum gratiae entrückt, innerste das Individuum ständig begleitende Erscheinung geworden. Hier gab es Stellen, die in ihrer Hervorkehrung der iustificatio per fidem mit Lutherscher Rechtfertigungslehre sich deckten[4]). Ganz richtig hat Luther in der humilitas den Grundbegriff Bernhards erkannt. Und bei beiden konzentrierte sich die göttliche Gnadenerweisung in Christi Leiden und Sterben[5]). Was Luther unter Berufung auf Bernhard über Christi Werk gesagt hat, war nicht hinein-

---

1) W. II 15.

2) R. u. V. I 118.

3) Bernhard nennt selbst Augustin seinen Lehrer. cf. Zeitschrift für die historische Theologie 1862 S. 166.

4) cf. R. E.[3] II 635. Ritschl: Lesefrüchte aus dem h. Bernhard [Ges. Aufsätze II 204ff. bes. 206f.]. R. u. V. I 109ff. Harnack: D. G.[2] III 301ff. Vacandard II 75f.

5) Treffend Vacandard II 71: Comme saint Paul il ne connait que Jesus et Jesus crucifié!

getragen, sondern dort wirklich vorhanden, Christus als Vorbild der Demut, und mehr noch: die Fruchtbarmachung der kirchlichen Versöhnungslehre für den persönlichen Glauben, die nicht sowohl ethische wie dogmatische Wertung des Sühnetodes Christi für die individuelle Frömmigkeit[1]), die in ihm nicht die tote Wegnahme einer Schuldmasse, sondern das Gericht der Sünde und zugleich die Liebesthat Gottes erlebte[2]), ist ein Verdienst Bernhardscher Mystik[3]). Andrerseits wiederum ist die Betonung der Gemeinschaft der Gläubigen für die Gestaltung der Gemeinschaft mit Gott, wie wir sie an einer Stelle oben bei Luther sahen, in Bernhards Sinne[4]). Ebenso hat darin Luther den Mystiker richtig aufgefasst, dass er ihn nicht sowohl das Vollendungsziel des Frömmigkeitsprozesses als vielmehr den Weg beständiger Demut dorthin in den Vordergrund stellen lässt[5]). Bernhard verlegt durchschnittlich die unio mystica aus dem irdischen Leben hinaus, das hängt damit zusammen, dass ihm das spekulative Element fehlt[6]). Und selbst wiederum die Betonung des beständigen unruhigen Strebens nach Gottesgemeinschaft wird bei ihm glücklich reguliert durch die Christusmystik, die dem flatternden Vogel ein Nest bieten konnte[7]). So hat, aufs Einzelne gesehen, Luther ein gutes Recht gehabt, Bernhard als kirchlichen Zeugen seiner Frömmigkeit zu betrachten. Aber wohl gemerkt, aufs Einzelne gesehen! Das Ganze Bernhardscher Mystik war doch etwas Anderes als die Luthersche Frömmigkeit. Auch hier gilt das, was oben gesagt

---

1) cf. die von Luther citierte Stelle W. VIII 601 u. Plitt 187ff.

2) s. oben die Stellen und Ritschl a. a. O. 208ff. Hering S. 9 und 24. Vacandard II 74ff.

3) cf. Vacandard II 71f. Ritschl R. u. V. I 115. III 393 (hier ist die Behauptung: Luther hat schwerlich diese Sätze Bernhards gekannt — sie sind zumeist aus den Sermones über das hohe Lied — zu modifizieren).

4) cf. Ritschl a. a. O. 215f.

5) En avant! Semper ad anteriora telle est la devise qui revient constamment sur ses lèvres (Vacandard II 72 s. dazu die eingangs angegebenen Stellen bei Luther).

6) cf. Preger: Gesch. der Mystik I 218: „Nicht Gott tiefer erkennen, sondern ihn inniger haben ist sein Ziel".

7) s. oben.

wurde, dass es nicht angeht, das „Zeitliche“ zu überspringen, wenn es gilt, eine Persönlichkeit zu würdigen. Die Bernhardsche Frömmigkeit als Ganzes ist mittelalterliche Frömmigkeit, und ihr Unterschied von den herrschenden Lehranschauungen ist nur der, dass sie Frömmigkeit, keine systematisierte Dogmatik ist[1]). In der Reflexion des frommen Gemütes mussten notwendig diejenigen Elemente in eigenartiger Weise heraustreten — dass sie in voller Reinheit heraustreten, gereicht Bernhard zum Lob, — die durch den Wechsel der Zeiten hindurch als urchristliches Erbe, wenn auch in Verkümmerung, sich gerettet hatten, die göttliche Liebe und Gnade nicht in Unterordnung unter den Gesichtspunkt des Verdienstes[2]), sondern als die gesamte Lebensthätigkeit begleitende und verursachende Mächte, die im gläubigen Vertrauen erfahren werden. Hier liegt eine, wertvolle, Seite der dogmengeschichtlichen Bedeutung der Mystik überhaupt, die in Bernhard ihren Culminationspunkt erreicht hat. Gerade diese Seite zeigt aufs deutlichste die Continuität Luthers mit dem Mittelalter; sie empfunden zu haben macht ihm alle Ehre. Aber das Gefäss, in dem der kostbare Schatz der Mystik verwahrt wurde, verrät doch immer wieder das Mittelalter. Es soll weniger Wert darauf gelegt werden, dass Bernhard doch immer wieder in die landläufige Verdienstlehre hineinfällt[3]), als vielmehr darauf, dass Bernhard in dem m. a. Lebensideal geblieben, ja dasselbe mächtigst gefördert hat. Dieses Ideal aber ist das Mönchtum![4]) Es erfährt die gesamte „weltliche“ Bethätigung eine lediglich negative Wertung und auf der anderen Seite wird der Wert des Mönchtums dahin gesteigert, dass die Heiligen, an ihrer Spitze die Jungfrau

1) cf. z. B.: Vacandard II 70: Sur l'ensemble de la théologie catholique ses théories n'offrent, en effet, rien de bien original, rien qui lui soit particulier. Das ist, wenn man „Theologie“ betont, durchaus richtig. cf. auch Dilthey: Pr. Jahrbücher 1894, 49 ff.

2) was in verschiedener Weise geschehen konnte cf. Ritschl a. a. O.

3) cf. Ritschl: R. u. V. I 110f.

4) Catharinus (s. oben) hat die Bedeutung dieser Seite an Bernhard sehr richtig erkannt. Plitt (S. 194) sagt: Von vorneherein dürfen wir den Satz aufstellen, dass für Bernhard Christentum in seiner wahren Darstellung und Mönchtum für Ein und Dasselbe gegolten habe.

Maria (cf. Vacandard II 78 ff.), als die Idealtypen mönchischer Demut Kultverehrung geniessen, und dass der Mönch in Devotion vor ihm die Süssigkeit Christi geniesst[1]) und in den seligsten Momenten — die Ekstase ist Bernhard nicht fremd[2]) — mit der Gottheit unmittelbar vereint wird. Wiederum davon die Kehrseite ist die Stimmung der Verlassenheit in denjenigen Momenten, die jenen Genuss nicht bieten. Diese Spitzen Bernhardscher Mystik hat Luther ähnlich wie bei Tauler abgebrochen. Devotion vor Christus kennt er nicht[3]) ebensowenig bei Bernhard Ekstase, und jenes Gefühl der Verlassenheit verschwindet bei ihm hinter der mit dem Entsagen der Selbstsucht sich steigernden Hoffnung auf Gottes Gnade. Maria gilt ihm nur als die demütige Magd, nicht als die Heilsmittlerin — Bernhard kennt beides. — Eher hat er ein Gefühl gehabt für die heitere Seite bei Bernhard (siehe oben). Das trotz aller Continuität mit der Vergangenheit principiell Neue ist bei ihm die Loslösung des asketischen Lebensideals. Nicht durch das Mittel des Mönchtums hindurch wird die Gnade Gottes spürbar, sondern allenthalben, wo geglaubt d. h. Gott vertraut wird. Schwindet damit der Sonderanspruch des Mönchtums und rangiert es gleich[4]) mit den weltlichen Bethätigungen, so hat Luther den positiven Wert der letzteren in aller Schärfe herausgestellt, gerade in dem Moment, wo er sich mit dem asketischen Ideal am schärfsten auseinandersetzte[5]). Die Weltbejahung trat damit an die Stelle der Weltverneinung.

Die Beziehungen zwischen Luther und Bernhard sinken auf diese Weise schliesslich zum Formalen herab; es hat doch einen ganz anderen Inhalt, wenn Luther vom Vertrauen auf Gott oder Christi Leiden spricht, als wenn Bernhard es thut. Luther selbst

---

1) cf. Harnack a. a. O. III 302 f. Ritschl I 588. Reuter Z. K. G. I 39 ff.

2) cf. R. E. a. a. O. Migne Bd. 182, 954. Ritschl a. a. O.

3) so gebraucht er z. B. nicht den Bernhardschen Ausdruck vom Bräutigamsverhältnisse der Seele zu Christus. (cf. Hering S. 23).

4) nicht „unter“ denselben; ein „freiwilliges Mönchtum“ hat Luther stets anerkannt.

5) cf. die Wartburgschriften de votis monasticis, de abroganda missa privata und die Kirchenpostille (passim.). Dilthey a. a. O. 54 ff.

hat von der Differenz, die klar herauszuarbeiten notwendig war, nichts gespürt, er hat — um seine Stellung zu Bernhard auf eine kurze Formel zu bringen — Bernhard lediglich vom Standpunkte der Frömmigkeit angesehen, die bei ihm unter mittelalterlicher Hülle vorhandenen genuin-christlichen Elemente dieser Hülle entkleidet und damit Bernhard auf die Höhe reinen apostolischen Christentums hinaufgehoben und seine eigene Wiedererweckung des Evangeliums mit ihm identifiziert[1]). Die Gegensätze, die bei Bernhard den Charakter des damaligen katholischen Zeitalters wiederspiegelnd oft scharf heraustreten[2]) und nur durch das Band der Persönlichkeit zur Einheit verbunden werden, hat er nicht empfunden[3]).

XV.

Bonaventura.

„Der Schultheologen Kunst mit ihrem Spekulieren in der h. Schrift ist nichts denn lauter Eitelkeit und menschliche Gedanken nach der Vernunft. Davon hab ich viel im Bonaventura gelesen, aber er hat mich schier taub gemacht. Ich hätte gerne gewusst und verstanden, wie Gott mit meiner Seele vereiniget sei, aber ich konnte es nicht daraus lernen“ — mit diesem gelegentlich[4]) geäusserten Worte datiert Luther selbst seine Kenntnis Bonaventuras in die Zeit des ersten Heranreifens. Die Erinnerung täuschte ihn nicht; unter denen,

---

1) Um die Wirkung der Auffassung Bernhards durch Luther auf die protestantische Kirchengeschichtsschreibung zu beobachten, ist ein Blick in die Büchertitel bei Janauschek lohnend. Da schreibt z. B. 1701 Gg. Hr. Goetze: De Lutheranismo D. Bernhardi, Sutor 1734 über den abgestorbenen und zugleich lebenden Bernhard.

2) s. die Charakteristik von Reuter a. a. O. Dilthey a. a. O. 50.

3) Die von Luther in mystischen Gedankengängen so häufig gebrauchte Formel: sua quaerere ist Bernhard sehr geläufig. cf. Migne Bd. 182 S. 187, 552, 812, 990, 995 u. ö.

4) Tischreden ed. Förstemann-Bindseil I 9. cf. eine ähnliche Aeusserung bei Preger: Schlaginhaufens Tischreden S. 120.

die dem kranken Gemüte des Mönches Frieden bringen sollten, ist neben Bernhard und Augustin auch Bonaventura gewesen. Und sind seine Psalmenvorlesungen der erste Niederschlag seines religiösen Werdens, so begegnet neben jenen auch dieser als traditionelle Stütze. Als Stütze! Was der Reformator später sagen konnte, er habe den Frieden für die Seele aus Bonaventura nicht finden können, vielmehr nur eitles Spekulieren menschlicher Vernunft, hat er in den Anfangsjahren thatsächlich nicht empfunden[1]). Er hat aus Bonaventura ebenso gut „gewusst und verstanden, wie Gott mit der Seele vereinigt sei", wie er es aus den übrigen ihm bekannten Mystikern wusste, — keineswegs spekulativ, sondern praktisch religiös-ethisch.

Dem entsprechen seine Aeusserungen über Bonaventura. Auch Bonaventura gehört zu denen, welche aus Erfahrung (experti) wissen, wie die kranke Seele durch Thränen der Ergebung und Hoffnung geheilt wird[2]). Und heisst es im Psalmwort: Auf meinem Bette und in der Frühe will ich deiner gedenken, so stimmt er Bonaventura zu, wenn er „in seinen Meditationen" schreibt, dass Jesus also gehandelt d. h. am Morgen und Abend zu Gott gebetet habe[3]). Ist hier die Vorbildlichkeit Christi nach Muster der Mystiker die Pointe, so sind es ebenfalls mystische Gedankengänge, welche Christus als unicum et singulare firmamentum totius fidei bezeichnen, wie es in der Messe genossen wird. Daher mit Recht Bonaventura gesagt hat: Tolle hoc sacramentum et erit confusa gentilitas et idololatria per omnem Ecclesiam[4]), —

1) Anders Berger S. 95 f., der auf obige Aeusserung Luthers sich stützt.

2) W. III 233.

3) W. III 358. cf. meditationes vitae Christi cp. 36. Luther verwertet den Inhalt frei; es handelt sich dort um eine allgemeine Erörterung über Jesu Gebetsleben. Die ausdrückliche Erwähnung, dass er Morgens und Abends gebetet habe, findet sich nicht.

4) W. III 471 cf. de praeparatione ad missam cp. 2: Tolle hoc sacramentum de ecclesia et quid erit in mundo, nisi error et infidelitas? et populus Christianus erit quasi grex porcorum dispersus et idololatriae deditus (opp. Lugduni 1668 VII S. 67). Die Christusmystik hat auch Bonaventura in diesem Zusammenhang.

Nunmehr allerdings tritt Bonaventura als Zeuge mystischer Frömmigkeit in Luthers Schriften zurück. Er wird Luther verdächtig, noch ehe er den Areopagiten fallen liess; die in der Ablassfrage von Luther vertretenen Ansichten wollen zu ihm nicht allenthalben stimmen. Wie aber stets in solchen Fällen sucht Luther, solange es geht, die Autorität der Tradition festzuhalten. Nicht direkt haben seine Gegner ihn auf die zwischen ihm und Bonaventura bestehende Discrepanz gestossen, weder Eck, noch Tetzel oder Prierias, vielmehr hat allem Anschein nach das der Abfassung seiner Thesen voraufgegangene Studium oder wahrscheinlicher die durch die Polemik der genannten Gegner veranlasste Vorarbeit zu den Resolutionen ihn veranlasst, neben anderen scholastischen Autoritäten auch den Kommentator des „Meister von hohen Sinnen" einzusehen; und was er hier fand, setzt er sich selbst als Gegenargument — nach bekannter scholastischer Methode[1]).

Bonaventura hat gesagt, man dürfe dem nicht entgegentreten, der dem Papste Gewalt in das Fegfeuer zugestehe; das widerstreitet Luthers These (26), dass nicht kraft Schlüsselgewalt, sondern höchstens fürbittweise der Papst den Seelen im Purgatorium etwas zukommen lassen könne[2]). Das Faktum des Ausspruches von Bonaventura ist nicht zu bemäkeln, aber Luther erklärt die Autorität des Heiligen in solcher Sache für nicht ausreichend, und dann will er überhaupt den ganzen Ausspruch gelten lassen; er enthalte ja eine Klausel: addit se ipsum exponens „dummodo id constet per auctoritatem manifestam aut dictamen rationabile"[3]). Eine manifesta auctoritas existiert aber noch nicht, ergo etc. Ganz Unrecht hat Luther mit seiner Interpretation Bonaventuras nicht, derselbe lehnt im ganzen Verlauf des betr. Abschnittes

---

1) cf. die Summae.

2) W. I 582 cf. mit 574. s. auch Abschnitt I über die Instructio summaria. Bonaventurae opera omnia Clarae Aquae Typogr. IV S. 539: Si quis autem contendat vicarium Jesu Christi habere iudiciariam potestatem super eos qui sunt in purgatorio, non est ei multum improbe [Luther sagt: importune] resistendum.

3) Bonaventura sagt: dum tamen hoc dictet ratio vel auctoritas manifesta. (a. a. O.)

allen Einreden gegenüber nachdrücklich die Jurisdiktionsgewalt des Papstes in das Fegfeuer ab[1]), und vertritt nur eine Zuwendung per modum suffragii, um erst zum Schlusse die obige Konzession zu machen unter Verklausulierung. Allein Luther überschätzt die Bedeutung dieser Klausel; er übersieht, dass Bonaventuras Ausführungen trotz allem ausmünden in eine Verherrlichung der Papstgewalt[2]). Den Nachdruck auf das non esse resistendum zu legen war jedenfalls mehr dem Sinne Bonaventuras gemäss als das Betonen der Klausel, die sich aus der geschichtlichen Situation erklärt als Produkt einer Zeit, deren Meinung über die Abgrenzung der Pontifikalgewalt im Flusse war, die einerseits den in kirchenrechtlichen Dingen sich geltend machenden konservativen Zug nicht verleugnen konnte, andrerseits durch die Macht vorwaltender Tendenzen vorwärts getrieben wurde[3]).

Stark subjektiv bedingt ist Luthers Auslegung einer Stelle aus Bonaventura, dass man dem Ablass gegenüber die übrigen guten Werke nicht gering achten dürfe, da dieselben vielmehr wertvoller seien quo ad praemium essenciale obtinendum; auch andere neben Bonaventura hätten so gedacht und dennoch die Ablasslehre auf den thesaurus meritorum Christi et ecclesiae gegründet[4]). Allerdings betont Bonaventura — Luther giebt seine Aeusserung sehr frei wieder[5]) — und noch mehr Thomas[6]), den Luther wohl an erster Stelle unter den alii meint[7]), dass die guten Werke durch die Indulgenzen nicht überflüssig werden,

---

1) a. a. O. 538 f.

2) Quidquid enim loquamur . . . . hoc sana fide tenendum est, quod Dominus vicario suo plenitudinem potestatis contulit et tantam utique potestatem, quanta debebat homini puro dari; et hoc ad aedificationem corporis sui, quod est Ecclesia. Unde super hoc non iudicare, sed gratias plurimas Deo debemus agere. cf. auch S. 534.

3) cf. auch Brieger: Das Wesen des Ablasses am Ausgange des M. A's. 1897 S. 24.

4) W. I 600.

5) cf. Sentent. lib. IV dist. XX cp. II qu. 6 pag. 541 ff.

6) tamen consulendum est eis qui indulgentiam consequuntur ne propter hoc ab operibus poenitentiae iniunctae abstineant (in lib. IV Sent. dist. XX ad tertium).

7) cf. W. I 609.

allein von da aus bis zu Luthers These quod dans pauperi aut mutuans egenti melius facit quam si venias redimeret war noch ein weiter Schritt. Für die Kirche war der von Bonaventura u. a. aufgestellte Satz Verlegenheitsauskunft, mit welcher sie sich durchhalf durch die Widersprüche ihrer Bussinstitution; es galt einerseits durch die Ablassspenden die Gnadenmacht der Kirche zu zeigen, andrerseits doch eine Schranke aufzurichten, um einen allzureichlichen Gebrauch, der schliesslich die kirchliche Zuchtgewalt gesprengt hätte, zu verhüten[1]). Darum wurden die satisfaktorischen Werke trotz Ablass in ihrem Werte gesteigert; beides vertrug sich schlecht miteinander[2]), die Kirche machte durch ein Sowohl — als auch das kaum Mögliche möglich. Den scharfen Gegensatz aber, welchen Luther statuiert, hat Bonaventura nicht gemacht. Den Ablass kann Bonaventura nicht genug rühmen, die bona opera sollen Mittel sein, ihn besonders wirksam zu machen, und so sehr Luthers Motivierung seiner These (quia per opus charitatis crescit charitas) formell in scholastischen Bahnen sich bewegt[3]), so sehr drückt seine Hervorkehrung der Absolutionsgewissheit, die der Priester nur kundthut, nicht sakramental giebt, die mittelalterliche Ablassschätzung nieder und steigert die opera charitatis in einem dem Mittelalter fremden Sinne. Sie beginnen ihres Heilswertes verlustig zu gehen und die Bahn zu betreten, welche zur Schätzung der Liebesthätigkeit als Auswirkung der Heilsgewissheit hinführt. Und dafür soll Bonaventura Zeuge sein[4]). —

---

1) cf. z. B. auch Gerson (de indulgentiis op. ed. Du Pin I 517): Sed non debet aliquis sic inniti indulgentiis concessis in toto vel in parte a poena et a culpa, quin studiosius sit satisfacere per se et alios hic in vita.

2) cf. Harnack D. G.² III 512 Anm. 1.

3) cf. Bonaventura: quia semper plus valent [indulgentiae], si homo sit in caritate, quam valeat obsequium vel aliud aliquid, pro quo indulgentia conceditur.

4) Es wäre etwas Anderes, wenn Luther die Betonung der Liebeswerke am Nächsten, die Bonaventura nicht fremd ist (Harnack D. G.² III 385) herangezogen hätte, aber darum handelt es sich nicht an der Stelle, die er heranzieht.

Wesentlich richtiger hat Luther die mittelalterliche Denkweise durchschaut, wenn er unter Heranziehung derselben Stelle bei Bonaventura den oben erwähnten inneren Widerspruch der kirchlichen Bussinstitution aufdeckt, und an die Stelle des Sowohl — als auch ein Entweder — oder setzt[1]). Charakteristisch bleibt freilich, dass ihm entgangen ist, dass er in ganz verschiedenem Sinne beide Male dasselbe Citat verwertete. —

Weiter vermag Luther mit Bonaventura nicht zu gehen, er beginnt den Pelagianismus bei ihm zu spüren. Bonaventura hat es für möglich gehalten, dass ein Mensch sine veniali peccato sein könne[2]), dadurch wird den merita sanctorum Raum gegeben. Vorsichtig nennt Luther des Bonaventura Lehrmeinung einen „Irrtum“ (defecit) oder „Lapsus“[3]). —

Aber mit der unbedingten Zustimmung, auch auf mystischem Gebiet, ist's vorbei. Er verfällt dem Spott, welchen Luther über den Areopagiten giesst, seines Allegorisierens wegen. Wie dieser die kirchliche Hierarchie allegorisiert habe, so Bonaventura die freien Künste, die er allegorisch auf die Theologie gezogen habe[4]). Wie soll er (Luther) da nicht sich anheischich machen können, über jedwedes Ding zu allegorisieren? —

Als es galt, den Papisten Inkonsequenz in der Frage der Mönchsgelübde vorzuhalten, da sie ja selbst von dem in diesen vorgeschriebenen Gehorsam und der Armut dispensierten bei Erwählung von Mönchen zu Bischöfen, musste Bonaventura Luther als Beispiel dienen[5]). Bonaventura sei Kardinal geworden, also

1) W. I 609 besonders Z. 18ff.

2) W. I 608. cf. W. I 282. Bonaventura: Compendium theologicae veritatis (opera VII Lugduni 1668 p. 731). Bonaventura sagt, es sei de excellenti et speciali gratia, dass ein Mensch das ganze Leben hindurch sine peccato veniali sei; aber bez. einer particula vitae praesentis sei es wohl möglich.

3) a. a. O.

4) W. VI 562. cf. Bonaventura: de reductione artium ad theologiam (opera ad. Clar. Aqu. V 317ff.).

5) W. VIII 648. cf. E. A. X² 458. Neben mündlicher Tradition und der legenda aurea (ed. Graesse S. 933) käme auch die oratio Octaviani de Martinis de vita et miraculis b. Bonaventurae Romae 1482 und Coloniae o. J. inbetracht. (cf. Bibliotheca hagiographica latina I 207).

über die ursprüngliche Unterstellung unter den Abt des Klosters hinausgehoben worden.

Ein Gesamturteil über Bonaventura hat Luther an 2 Stellen ausgesprochen. Es ist sehr milde ausgefallen, ein Beweis, wie fest die Eindrücke der Mystik aus der ersten Zeit bei ihm hafteten. Das Urteil ist ähnlich dem über Bernhard. Er gilt als incomparabiliis vir, in quo multum fuit spiritus und wenn er in manchen Punkten geirrt habe — Luthers sonstige Aeusserungen zeigen, in welchen — so ist das nicht sowohl seine, als vielmehr des Papstes Schuld gewesen, der als Antichrist auch die Ausserwählten verführt hat[1]). An anderer Stelle[2]) heisst es: „an ihren Früchten wird die Philosophie und scholastische Theologie erkannt. Ob Thomas Aquino verdammt oder selig ist, steht bei mir sehr stark im Zweifel, eher möchte ich Bonaventura selig glauben". Diese Zusammenstellung mit Thomas begegnete schon früher[3]), sie zeigt, dass Luther den Bonaventura aus seinem Zusammenhange mit der Scholastik nicht gelöst hat. Offenbar hat er die Aehnlichkeiten gespürt, welche in der Ablass- und Bussfrage zwischen Thomas und Bonaventura thatsächlich bestanden[4]), da beide sich auf gleichem Wege zur Stärkung der papalen Macht in der Ablassinstitution befinden. Ganz überwunden hat er den Widerspruch nie, der von hier aus gegen Bonaventura sich ihm erhob, aber doch erreicht er nie die Stärke des Protestes gegen Thomas. Bonaventuras Frömmigkeit hat das in erster Linie verhindert. Die Klänge, welche im Psalmenkommentar am lautesten klangen, hallten in Luthers Seele nach, nicht zum wenigsten die in Bonaventuras Meditationen über das Leben Jesu angeschlagenen Töne[5]). Sie haben Luther das Thema angegeben, die Vorbildlichkeit Jesu, wie er sie im Gefolge der Mystik postulieren musste, bis in die kleinsten Züge hinein in wechselnder Tonart lebendig

1) o. v. a. V 388.

2) W. VIII 127.

3) s. oben.

4) cf. Brieger a. a. O.

5) Dass Bonaventura hier Bernhard so sehr viel reden lässt, mag die besondere Hochschätzung mitveranlasst haben.

werden zu lassen. Die Zartheit, Innigkeit und schlichte Wärme, welche Luther den einzelnen Zügen aus dem Leben Jesu zu verleihen weiss, hat er von Bonaventura gelernt[1]). Die Spekulation, die ihn späterer Aussage zufolge von Bonaventura abgeschreckt haben soll, hat er thatsächlich nicht so sehr stark empfunden, Allegorisieren hat er auch bei denen getadelt, die ihm nicht als Mystiker galten, und die Art und Weise seines Tadels trifft mehr die Form (die Allegorie[2]), nicht Inhalt und Wesen (das spekulative System). Dass Bonaventuras Mystik umrahmt war von platonisierender Metaphysik und Pantheismus[3]), hat er nicht empfunden. Es ist daher auch nicht richtig, wenn Hering[4]) nur die Abneigung gegen die Spekulation als Grund für Luthers Abwendung von Bonaventura anzugeben weiss. Treibendes Motiv der Abwendung ist der Verdacht auf Pelagianismus gewesen, und die Abwendung ist nie eine völlige gewesen.

Neben der Mystik ist dafür aber noch als weiterer Grund die eigentümlich vermittelnde Dogmatik Bonaventuras heranzuziehen. Bonaventura ist keineswegs strenger Realist, er bewegt sich stark nach der Seite der Nominalisten und Scotisten herüber, ohne doch zum konsequenten Scotismus mit der Annahme göttlichen Willkürwillens fortzuschreiten. In dieser Hinneigung zum Scotismus aber traf er mit Luther zusammen. Signifikant zeigt sich die Berührung in der Sakramentslehre. Die Ablehnung des opus operatum und die Fassung der Sakramente als Vehikel für die

---

1) Den Nachweis im Einzelnen kann ich hier nicht führen; das Material, die Aeusserungen Luthers über das Leben Jesu, habe ich gesammelt; die menschlichen Züge von oft liebreizender Schönheit, die Luther der Person Jesu giebt, entstammen mystischen Einflüssen. Zum Beweise für das im Text Ausgesprochene bitte ich z. B. Luthers Auslegung des Magnifikat (W. VII, 538 ff.) und die Predigt über Luc. 2, 1—14 aus der Kirchenpostille (EA. X² 133 ff.) mit den betreffenden Partieen bei Bonaventura zu vergleichen.

2) cf. Hollenberg: Studien zu Bonaventura 1862 S. 49 ff.

3) cf. J. Richard: Etude sur le mysticisme spéculatif de Saint-Bonaventure 1869 S. 71 ff. R. E.³ III 284 f.

4) Luther und die Mystik S. 13 f.

Gnadenzuwendung[1]) ähnelte den Gedankengängen Luthers[2]); gerade in der Polemik gegen das opus operatum und der kräftigen Betonung der göttlichen Initiative besassen beide einen starken Einheitspunkt[3]). Luther hat das zwar nicht ausdrücklich betont, es drängt sich aber von selbst auf. —

Dass Luther Bonaventura eifrig gelesen hat, ist nicht auffällig; die grosse Zahl der Drucke[4]) beweist des Mystikers Beliebtheit, Gersons Empfehlung[5]) wird ihm auch zu gute gekommen sein. Pellikan lernte ihn ca. 1494 im Kloster durch Magister Johannes Altzinger kennen[6]). Auch Emser hat ihn gekannt und spielt ihn aus gegen Luther. (Enders: Luther und Emser I 81). Bonaventuras meditationes vitae Christi waren „in allen Ländern der europäischen Christenheit verbreitet und haben mehrere Jahrhunderte lang die Grundlage zahlloser Betrachtungen und Predigten gebildet“[7]). — Wie immer aber, so hat auch Luther hier souverain mit seiner Quelle gewaltet, sie gelesen von den ihn bewegenden Ideen aus und von seiner persönlichen Ueberzeugung aus beurteilt. So darf es u. a. auch nicht Wunder nehmen, dass er nur dem Kommentar zum 4. Buch der Sentenzen seine Aufmerksamkeit zuwandte, die übrigen Bücher ignorierte. Bei Petrus Lombardus ist er genau so verfahren.

---

1) cf. Harnack D. G.² III 468. R E.³ III 285 Schwane: D. G. III S. 596.

2) cf. Hering: Stud. u. Krit. 1877 S. 627ff.

3) Dabei ist die Differenz der Fragestellung nicht zu übersehen. Luther betrachtet a specie hominis (Glaube, nicht mechanisch-wirksames Hinnehmen nisi obicem posueris), Bonaventura a specie dei (Freiheit oder Gebundenheit Gottes, Mittelweg des Sich-Bindens ex decreto).

4) cf. Hain I Nr. 3462—3575. Copinger II Nr. 1128—1199. Panzer Ann. typ. V 103f., X 183f. Stockmeyer-Reber S. 69.

5) cf. Richard a. a. O. 85.

6) cf. Riggenbach: Pellikans Chronik S. 11.

7) Nippold: Das Leben Jesu im Mittelalter 1884 S. 45. cf. auch die folgenden Seiten. s. ferner für die grosse Verbreitung Borchling: Mittelniederdeutsche Handschriften in Norddeutschland und Niederlanden in: Nachrichten der K. Ges. der W. W. Göttingen. Geschäftliche Mitteilungen 1898 S. 122, 204, 239f., 243, 254.

XVI.

Gerson.

In seiner Untersuchung über „Luther und die Mystik“ gedenkt Hering auch des Einflusses, den Johannes Gerson auf Luthers religiöse Entwicklung gehabt hat. Er thut es in Anlehnung an die bekannten, aus den Tischreden und exegetischen Kommentaren geschöpften Aeusserungen; sie hatte schon Köstlin[1]) verwertet, sie sind auch für die späteren Biographen[2]) die Grundlage geblieben. Sie gipfelten in dem Satze, dass Gerson allein von geistlicher Anfechtung handle, alle anderen, auch Augustin, nur von leiblicher[3]). Als er selbst in schwerster geistlicher Anfechtung lag, hat er Gerson erstmalig gelesen, im Kloster zu Erfurt[4]); an ihm hat er sich aufgerichtet, wie an Bernhard, Augustin und Bonaventura. Hering hat sich bemüht, im Einzelnen aufzuzeigen, wie in Luthers Gedankengängen des grossen Parisers Theologie sich spiegelt[5]); es fällt auf, wie gegenüber der Darstellung Bernhardinischen und Taulerschen Einflusses auf Luther die Linien nur wenig scharf gezogen werden, wie die Belegstellen aus Luthers Schriften spärlich sind. Das konnte nicht anders sein: Luther citiert Gerson als Mystiker in der Zeit bis 1521 — mit zwei Ausnahmen, in denen aber auch das Spezifisch Mystische in Luthers Sinne fehlt — überhaupt nicht. Daraus geht hervor, dass Gerson als Mystiker einen nicht allzugrossen Eindruck auf ihn gemacht hat, er hätte sonst wie bei den übrigen Mystikern, die er las, wohl auch Gerson öffentlich seinen Dank ausgesprochen, er erwähnt ihn in seinem ersten Psalmenkommentar aber da nicht, wo er seinem späteren Zeugnis zufolge erste Gelegenheit gehabt hätte, bei Erörterung der geist-

1) I S. 82 (in der 4. A.).

2) cf. Kolde I 55ff. Berger 96f., sowie Schäfer: Luther als Kirchenhistoriker S. 447f.

3) Hering 10. cf. Bindseil: Colloquia II, 297, Wrampelmeyer 130. An anderer Stelle (op. ex. XXII 372) heisst es mit Einschränkung: solus ex recentioribus de consolandis aegris animis cogitavit.

4) cf. EA. op. ex. XVIII S. 305.

5) a. a. O. 10—13, 29, 33, 38.

lichen Anfechtung[1]). Ein innerer Grund ist bei allem Unterschied zwischen germanischer und romanischer Mystik nicht einzusehen; man sollte vielmehr vermuten, dass Luther durch Gersons Theologie sich eher habe angezogen fühlen müssen, als etwa durch Bonaventura oder gar den Areopagiten. Der versöhnende Charakter der Gersonschen Theologie mit seiner Ablehnung scholastischer Distinktionen und energischem Bemühen, dem Glauben zu geben, was des Glaubens ist (cf. Schwab: Joh. Gerson S. 262ff., bes. 299, 303f., 311), sein Wertlegen auf die Bibelautorität, sein milder Nominalismus, der dem Abgleiten der göttlichen Allmacht in Willkürwillen ein Gegengewicht gab durch Betonung der Sittlichkeit Gottes, damit zusammenhängend Vermeidung des Pantheismus und Betonung der Bussfertigkeit des Menschen, hätte Gerson Luther ebensowohl nahe bringen können wie die übrigen Mystiker, die er kannte. Es ist nicht geschehen, wohl kaum aber hat er auch damals schon gemerkt, was ihn von Gersons Mystik trennte; warum hätte er es sonst nicht gesagt, wie er es bei andern sagte? Die Aeusserung: Gerson quoque scripsit de vita speculativa ac ornat eam magnis titulis ac imperiti cum legunt talia, amplectuntur pro divinis oraculis. Ego legi tales libros cum magno studio et vos quoque hortor, ut legatis sed cum iudicio ist aus dem Bewusstsein späterer Zeit heraus geschrieben (cf. E. A. op. exeg. IV 291). Das Einzige, was er an Gersons Mystik in seiner Erstlingszeit (bis 1521) zu tadeln hatte, war die Fantastik der Allegorie im Donatus moralisatus[2]). Und doch hatte er selbst im ersten Psalmenkommentar auf Gersonsche Allegorese sich gestützt: facies nostra est mens nostra, id est secundum Joh. Gerson anima per intellectum et affectum ad deum conversa quod fit proprio per fidem. Econtra dorsum nostrum est Anima per intellectum et affectum a deo aversa, quod fit per incredulitatem . . . non potest Deus quaeri nisi per intellectum et affectum ad eos conversos. Das war Gersonsche Psychologie und Mystik in allegorischer Form; die Allegorie hat Luther weiterhin desavouiert, und diese Mystik

1) cf. Hering S. 28f.

2) cf. W. VI 562; die Schrift ist nicht von Gerson cf. dieselbe opp. IV 835ff.

— sie lief hinaus auf die Anerkennung sittlich-religiöser Regungen post peccatum originale — war nicht das, was weiterhin für Luther Charakteristikum der Mystik war; sie hat er stillschweigend aufgegeben. (cf. Hering 33 zu der Stelle und Schwab: Gerson 321). Er tadelt, wie gesagt, ausdrücklich nur die Allegorese. Alles Andere, Gersons energische Rekurrierung auf die kirchliche Autorität in Fragen der Schrifterklärung (Schwab 315), seine Berufung auf den Areopagiten, Hinneigung zum Pelagianismus u. a. hat ihn nicht bewegt. Der Grund für Beides, das Schweigen in Zustimmung wie Polemik, liegt darin, dass eine ganz bestimmte Seite von Gersons Thätigkeit sein Interesse ganz in Anspruch nahm: Gersons Kirchenpolitik. Der Schärfe, in welcher im reiferen Alter Eindrücke früherer Zeiten, die längst vergessen schienen und kaum allzu bedeutsam waren, mitunter aufzutauchen pflegen, entstammen die eingangs genannten Aeusserungen über Gerson; thatsächlich ist der Bewusstseinsinhalt, den sie wiederspiegeln, gar bald verdrängt worden durch die zwingende Macht Gersonscher Kirchenpolitik. Als Kirchenpolitiker wird Gerson erstmalig von Luther erwähnt; er hat ihn als solchen würdigen gelernt in den Jahren, da die stille unter Wirksamkeit der Mystik sich vollziehende theologische Privatarbeit, die mehr der Beruhigung des eigenen Gewissens als der Belehrung anderer galt, hinter ihm lag, und er begann, der Aussenwelt mit ihren Fragen, zunächst auf seelsorgerlichem Gebiete, näherzutreten.

Und dieses Mal war der Eindruck stärker; Gerson bleibt für ihn eine Stütze, die er gegen Rom auszuspielen nicht müde wird. Wir werden nicht fehlgehen, das genauere Studium Gersons speziell in die Zeit der ersten Beunruhigung durch das Ablasswesen und der Vorbereitung für die Thesen zu legen. Und wie die Ablassfrage sich ihm zerlegte in die theoretische Frage de virtute indulgentiarum und die praktisch-seelsorgerliche nach den ethischen und sozialen Folgen des Ablasswesens und der religiösen Veräusserung, von der dieses ein Teil war, so wird auch in doppelter Beziehung Gerson von Luther herangezogen.

Die erste Erwähnung findet sich in den Fastenpredigten von 1518; Luther spricht über die Erlösung, weist sein Hörer allein auf Christum und warnt vor dem Vertrauen auf eigene Werke:

„Mercket nu auff, . . . das ir euch nicht mit diesen oder jenen wercken erlösen werdet. Denn es wird euch gehen als einem der im Sande erbeitet, je mehr er auswirfft, je mehr auff in fellet. Darumb sind ir auch viel vnnsinig worden, als Johan Gerson sagt, das sie sich haben dücken lassen, einer sey ein Wurm, der ander ein Maus etc.“[1]). Wenn auch mit Sicherheit nicht angegeben werden zu können scheint, welches Citat Luther im Auge hat, so ist doch gewiss, dass Gerson sich in ähnlichem Sinne geäussert hat[2]). Luther hatte Recht, in ihm einen erfrischenden Protest gegen die in verknöcherte Gesetzlichkeit verfallene Werkheiligkeit seiner Zeit zu finden und ein Dringen auf Verinnerlichung. Es war ihm völlig neu, dass innerhalb der Kirche bereits ausgesprochen war, was er, so lebhaft er es empfand, doch nur schüchtern auszusprechen wagte: is [Gerson] primus cepit emergere ex illa captivitate[3]).

Luther hat nicht verfehlt, an geeigneter Stelle auch fernerhin auf Gerson zu rekurrieren, wenn es galt, die Freiheit des Christenmenschen von mit Gefahr des Seelenheils bindenden Papstgesetzen zu erweisen. Das obige Citat kehrt wieder in der Kirchenpostille innerhalb der Predigt über Lc. 21, 25 ff. Luther spricht über den Vers: „Und auf Erden wird den Leuten bange sein“. Die Bangigkeit versteht Luther von den geängsteten Gewissen, die von Werk zu Werk in Gelübden, Wallfahrt und Heiligendienst eilen, um Ruhe zu finden, die sie doch da nicht finden können, wo sie dieselbe suchen, „versuchen allerlei und hilft nichts“. „Und das ist eben ein Wildbrat für die Münche und Pfaffen, da gibts und lässet sich schinden, sonderlich wenn es Frauenvolk ist, da beichtet man und lässet sich lehren, absolvieren und führen, wo die h. Beichtväter hin wollen. Dieweil gehet das elend Volk hin, und ist unsers Herrgotts Zeichen zum jüngsten Tag“. So schlimm wie „in diesen hundert Jahren“ ist es bisher nicht gewesen, „darumb ists auch noch nie ein Zeichen

1) W. I 276.

2) cf. die Stellen bei Hering 11, 12. Kolde: Die augsburg. Konfession (1896) S. 76 Anm. cf. auch Gersonis opera Paris 1606 II 568, I 204.

3) Bindseil: Colloquia I 69.

des jüngsten Tages gewesen denn nur jtzt". Gerson schreibt auch davon, „dass ihr viel drob toll und unsinnig worden sind"[1]). Das Citat, welches oben ein Warnruf an die Werkheiligen war, ist hier unter teleologisch-kosmologischen Gesichtspunkt gestellt.

Wiederum praktischer Abzweckung dient die Heranziehung Gersons in der Frage der Verbindlichkeit der Gelübde. In der confitendi ratio von 1520 unterscheidet Luther Gelübde an die Menschen und an Gott. Erstere gelten nur solange als es der will, dem man gelobt. Auch giebt es konventionelle Dispense. Wie Gerson richtig meint, darf man Eide und Gelübde, wie sie an den Universitäten oder vor Grossen geleistet werden, nicht so genau nehmen, dass man jeden Verstoss als Auflösung des Gelübdes oder Meineid beurteilen wolle[2]). —

Luthers Berufung auf Gerson ist nicht wirkungslos geblieben; ihr ist es zu verdanken, wenn der grosse Pariser in der ersten evangelischen Dogmatik und der ersten protestantischen Bekenntnisschrift seine Stelle gefunden hat. In der Untersuchung de humanis legibus führt Melanchthon für seine Anschauung etiam recentiores quosdam et potissimum Gersonem an, qui nobiscum sentit, non obstringi conscientias humanis traditionibus, hoc est, non peccare eum, qui traditionem humanam violat, nisi intercedat

---

1) EA. 10^2 63.

2) W. VI 168. cf. Gersonis op. ed. Du Pin III 65 (liber de vita spirituali animae): Iuramentum . . . et votum nunquam ita proferuntur absolute, quin interpretationes, conditiones, glossas, et civiles intelligentias suscipiant, ut sapiens epieikes iudicabit. cf. S. 1501 u. II 120: Omne iuramentum et votum quod sine detrimento salutis potest custodiri, servandum est und besonders III 46: Nobis insuper dicendum videtur, quod multae sunt Institutiones, ad quarum observationes videntur omnes se quotidianis juramentis astringere, quas tamen observare non tenentur, non quod periurium sit licitum, sed quia iuramenta talia sunt semper intellegenda civiliter. Horum exempla sumere possumus in praeclara Universitate Parisiensi et in Ecclesiarum aliis Collegiis; folgt das Beispiel, dass jeder Neu-Eintretende auf die Universitätsstatuten verpflichtet werde eidlich, ohne doch bei Uebertretung dem Vergehen des Meineides anheimzufallen. — Diese Stelle hat Luther im Auge.

casus scandali[1]). In der Confessio Augustana heisst es ähnlich: Et in colligendis traditionibus ita fuerunt occupatae scholae et conciones, ut non vaccaverint attingere scripturam et quaerere utiliorem doctrinam de fide, de cruce, de spe . . . de consolatione conscientiarum in arduis tentationibus. Itaque Gerson et alii quidam theologi graviter questi sunt se his rixis traditionum impediri, quo minus versari possent in meliore genere doctrinae[2]). Die Linie, welche Luther vorgezeichnet hatte, wird in beiden Ausführungen genau eingehalten. Wenn ferner Eberlin v. Günzburg auf Scotus, Occam, Gerson und Biel verweist dafür, dass „wol hundert iar lang und lenger hat ie meer vnd meer zu genomen klein haltung solcher ceremonien“[3]), so reiht er sich in der Beurteilung Gersons den Reformatoren an. —

Mit dem Anschlag der 95 Thesen wurde Luther selbst, ohne es zu wollen, Kirchenpolitiker. Er wurde hineingezerrt in der Unruhe kirchenpolitischen Treibens, er musste seine Sätze vor der Oeffentlichkeit vertreten, es war ihm willkommen, den grossen Pariser als Stütze für seine Ansichten anführen zu können. Seine Autorität hat er gegen die Kurialisten ausgespielt und sich mit ihr gedeckt, aus der Rüstkammer der Gersonschen Schrift de indulgentiis immer neue Waffen holend.

In These 8 schränkt Luther die Wirkungskraft der Busskanones strengstens auf die Lebenden ein und leugnet ihre Nachwirkung ins Fegfeuer. An vierter Stelle bringt er das Argument, die Bussbestimmungen selbst gäben deutlich Tage und Jahre für Fasten, Vigilien, Wallfahrten etc. an, daraus ginge hervor, dass mit dem Tode diese Bestimmungen ein Ende haben, da es im Jenseits kein Fasten, Wallen oder sonstiges an Körper — der ja nicht ins Jenseits mitwandere — Gebundenes gäbe. „Daher wagt Johannes Gerson die Ablässe zu verdammen, die für viele 1000 Jahre gegeben werden“, denn — so ist Luthers Schluss —

---

1) loci ed. Kolde S. 143.

2) de discrimine ciborum. Ausgabe v. Kolde S. 76.

3) 2. Bundsgnoss ed. Enders (Neudr. deutscher Litteraturwerke) S. 22.

auch für ihn geht ins Jenseits die irdische Strafe nicht mit hinüber [1]). Gersons Traktat de absolutione sacramentali liegt Luthers Aeusserung in erster Linie zu Grunde, heranzuziehen ist auch seine Schrift de indulgentiis. Gerson betont scharf, die Ablässe seien als Dispensationen zu fassen, sie seien aber vernünftig und der Erbauung dienend zu handhaben. Ablässe, die ohne vernünftigen Grund allein den Menschen zu Liebe oder aus ähnlichen Motiven gegeben werden, haben keine Wirkungskraft. Propterea fatuae sunt et superstitiosae quaedam intitulationes de Indulgentiis 20 mille Annorum; — Luther gebraucht im Anschluss an Gerson die Formel fatuas et supersticiosas titulationes, — und man solle durch die Prälaten Vorsorge treffen (providere sagt Luther mit Gerson), dass der Ablass nicht zum Gelächter werde. Die Hinübertragung der Strafenjahre auf das Purgatorium, sagt Gerson an anderer Stelle, rufe ein Bedenken wach; die Welt wird ja einmal ein Ende nehmen, also auch das Fegfeuer, also können auch die Strafen nicht endlos sein [2]).

Gemeinsam hat Luther mit Gerson den Protest gegen die Uebertreibungen der Ablassverkündiger, ihn hat er ebenso als eine befreiende That empfunden wie Gersons Streiten gegen die Ueberschätzung des Ceremonienwesens. Durchaus richtig ist ihm bewusst geworden, dass Gersons Anschauung vom Ablass nicht auf gleicher Stufe stand mit dem, was in seiner (Luthers) Zeit als Ablass galt. Gerson lässt ethische Gesichtspunkte überwiegen (s. oben) und geht über die Grenze der Dispensationsgewalt nicht hinaus unter Ausschluss der sakramentalen Befugnisse: Potestas praelatorum in dando Indulgentias non est nisi quaedam potestas dispensationis — darin trifft er mit Luther zusammen. Auf der anderen Seite aber hat Luther mehr in Gerson gelesen, als darin stand. Gersons Protest schreitet keineswegs dazu fort, die zeitlichen Strafen auf das Diesseits zu beschränken, Nachwirkungen derselben ins Fegfeuer zu leugnen, im Gegenteil er betont, wenn auch in vorsichtigster Form, die Ausdehnung des Ablasses auch

1) W. I 545.

2) op. II 408. cf. 516.

über die Fegfeuerzeit[1]). Gerade die Pointe also, welche Luther seinen Ausführungen giebt, fehlt bei Gerson. Darum ist auch das miraculum, wie Luther sagt, warum die Inquisitoren Gerson nicht verbrannt haben, sehr wohl begreiflich. —

Noch einmal in derselben These berief Luther sich auf Gerson. Der um Gottes Willen übernommene Tod habe, da er selbst die grösste Strafe sei, befreiende Kraft; wo die grösste Strafe aufhört, haben auch kleinere keinen Platz, und die Seele des Gestorbenen fliege sogleich gen Himmel. Der Ansicht sei u. a. Gerson[2]). Auch hier spricht Luther Gerson zu viel zu. Gerson hat keineswegs das Interesse, die kanonischen Strafen auf das Diesseits zu beschränken, vielmehr empfiehlt er aus praktischen Gründen, die Strafen hier auf Erden abzubüssen, da es hier milder zugehe als im Jenseits in Purgatorium ubi regnat horrenda et quodammodo furiosa iustitia. Mit Luthers These 8 stimmt er also auch hier nicht, schreibt allerdings dem martyrium — und das schloss Luther in den „um Gottes willen übernommenen Tod“ ein — eine läuternde Kraft zu; insofern hatte Luther Recht, sich auf ihn zu berufen.

An anderer Stelle, in der Resolution zu These 11, hat er es in demselben Sinne noch einmal gethan. Gerson hat dazu ermahnt, den Tod standhaft und willig pro voluntate dei zu erdulden, da ihm straftilgende Wirksamkeit zustehe[3]). Es muss nun auffallen, dass Luther an dieser Stelle gemerkt hat, dass zwischen ihm und Gerson doch eine Differenz bestehe. Er weiss nunmehr, dass sie gerade den springenden Punkt seiner Argumentation betrifft: igitur morituris prorsus nihil est imponendum neque remittendi sunt ad purgatorium cum residuo poenitentiae (ut Gerson in aliquo loco asserit). — Wenige Seiten nach der ersten

---

1) a. a. O. S. 517. cf. Bratke: Luthers 95 Thesen S. 161. cf. Hering: Luther und die Mystik 235f. Von Joh. Wessel wird berichtet, dass er — ähnlich wie Luther — gegenüber der kurialistischen Lehre, dass der Papst über die Seelen im Fegfeuer Gewalt habe, auf die facultas Parisiensis — d. h. wohl Gerson — sich berief. cf. Gerdesius hist. ref. I 87.

2) W. I 547. Gersonis opp. a. a. O. 517 f., Consideratio 15 u. 16.

3) W. I 550.

Citierung steht dieses — richtigere — Urteil. Das ist nur möglich bei lebhaftem subjektivem Empfinden, das nicht in objektiver Ruhe an den Schriftsteller herantritt, um von ihm zu lernen, sondern die vorgefasste Meinung in ihn hineinträgt, sowie nur flüchtige Berührungspunkte mit derselben bemerkbar werden. —

In der Antwort auf den Dialog des Prierias äussert sich Luther wiederum anders, mehr nach der ersten Aeusserung hin. Er sagt, Gerson erkläre die opiniones über die Ausdehnung der Papstgewalt für ad utramque partem probabiles; da werde es ihm (Luther) wohl erlaubt sein, da es sich, wie Gerson beweise, um kein Dogma handle, anderer Meinung zu sein als Prierias; in der ebenfalls noch nicht dogmatisch festgelegten Frage der immaculata conceptio dürfe ja auch jeder nach Belieben denken[1]).

Der Ablass war verknüpft mit dem Busssakrament. Indem Luther jenen auf bescheidenstes Mass zurückführte, gab er zugleich diesem neue Gestalt. Er beschränkte die Sakramentalgewalt des Priesters auf ein minimum und legte allen Nachdruck auf die Herzensbeschaffenheit des empfangenden Subjektes. Der Glaube ist punctum saliens für die Wirkungskraft der Sakramente. Auch dafür hat er sich auf Gerson berufen. Er wünscht ut tres illae veritates Joannis Gersonis iam diu in omnes libros et aures transfusae prudenter intelligendae sint, puta, quod non ideo confidat sese homo esse in statu salutis, quia potest dicere se dolere de peccatis, sed multomagis id advertat, si sic optet sacramentum absolutionis, ut credat, si ipsum fuerit assecutus, sese absolvi. Hoc enim est sacramentum in voto suscipere, id est in fide verbi vel desiderati auditus[2]). Es ist möglich, dass Gerson sich in ähnlichem Sinne geäussert hat[3]), als Stütze der

1) W. I 656. Gerson op. a. a. O. 517. Gerson gebraucht wörtlich den terminus: sunt opiniones in utramque partem probabiles, entscheidet sich dann aber in angegebenem Sinne. Bez. der Verwertung der Streitigkeiten über die immaculata conceptio s. den Abschnitt über das Baseler Konzil. Nachzutragen ist, dass auch die Pariser Appellation des Baseler Beschlusses gedachte.

2) W. I 596.

3) Welche Stelle Luther im Auge hat, ist mir nicht ganz sicher, vermutlich ein Citat aus de remediis contra pusillanimitatem opp. III 585 Columne C, D. cf. S. 600 u. II 508, 472.

Lutherschen Ansicht darf er darum doch nicht gelten. Allerdings weist Gerson diejenigen, welche von Zweifel an der Genügsamkeit ihrer Reue gequält sind, hin auf die göttliche Gnade, die als Gnade geschenkt, nicht als meritum erworben werden wolle, aber damit tritt er aus katholischen Bahnen nicht heraus. Nominell hat die katholische Kirche stets das Prävalieren der Gnade betont. Die Differenz liegt in der Auffassung derselben. Gerson steigert nun die sakramentale Wirkungskraft der Bussgnade dahin, dass er sie die attritio zur contritio machen lässt[1]), und damit thut sich zwischen ihm und Luther die Differenz zwischen mechanischer und subjektiv durch persönlichen Glaubensakt bedingter Wirkungsmacht der Gnade auf. Diese Differenz aber ist eine prinzipielle, es bedarf des Beweises nicht, dass Luther unzählige Male sie anderweitig auch als solche empfand. Bei Gerson hat er sie nicht gemerkt, die Betonung der Gnade und des Vertrauens auf sie bei Gerson hat ihn wohlthuend berührt, er hat sie gesteigert und auf eine Höhe hinaufgehoben, die ihr von Natur nicht zukam. Bei Huss hatte er es ähnlich gemacht. —

Jene Aeusserung Gersons gehört auf die Linie, welche an anderer Stelle Luther richtig gezogen hat. In seiner „confitendi ratio“ beruft er sich auf Gerson als Zeugen gegen allzu grosse Aengstlichkeit des Beichtenden. Consulo, quod et Johannes Gerson aliquoties consuluit, ut aliquando cum scrupulo conscientiae quis accedat ad altare seu sacramentum, videlicet non confitens, si immodestius vel biberit, dixerit, dormierit aut aliud quid fecerit aut horam unam aliquam non oraverit. Grund aber zu diesem Ratschlag sei: der Mensch solle lernen, mehr auf Gottes Erbarmen als auf seine Beichte zu vertrauen[2]). An dieser Stelle nähert sich die Beurteilung Gersons als Kirchenpolitikers einer Wertung desselben als Mystikers. Luther forscht nach der theologischen Motivation für Gersons Verhalten, er wird hingeführt zum mysti-

1) II 406 (super absolutione). cf. ferner III 253. Zu Gersons Begriff der attritio cf. op. I 280 Columne C. Gerson beruft sich in der Busslehre u. a. auf Thomas. Auch darüber hat Luther hinweggelesen.

2) W. VI 166. cf. Hering a. a. O. 228. cf. Gersons tractatus de praeparatione ad missam opp. III 323 ff. [den ganzen Traktat]. cf. III 907.

schen Gedanken der göttlichen Gnadenallmacht. Rom hat seine Auffassung von der Beichte in der Bannbulle verdammt, unter Berufung auf Gerson hat er „wider die Bulle des Endchrists“ dieselbe wiederum verteidigt [1]). Gewiss weist Gerson die mit allzugrossen Gewissensängsten sich Quälenden hin auf die göttliche Gnade, aber das ist ein seelsorgerlicher Rat, wie ihn auch innerhalb der römischen Kirche jeder einsichtige Beichtiger erteilen kann und wird. Mehr aber ist es nicht, keineswegs der Glaube, welcher von steter Zuversicht zu Gott sich getragen weiss und für den die Beichte eine unumgängliche Bedingung der Absolution nicht mehr ist. Gerson aber legt ihr doch solch hohen Wert bei, und in einer Schrift, welche Verhaltungsmassregeln für den Beichtenden aufstellt, schärft er Achtsamkeit gerade auf die Fälle ein, welche Luther unter Gersons Autorität als minutiös verwerfen zu können glaubte [2]). —

Schärfer noch, die kirchenpolitische Bedeutung Gersons ganz in den Hintergrund schiebend, tritt der Gedanke der göttlichen Allmacht in den Vordergrund in einer Stelle aus Luthers Schrift gegen Latomus. Es gilt die Verteidigung seines Satzes: omne opus bonum in sanctis viatoribus esse peccatum [3]). Luther rekurriert auf Gerson, derselbe habe die gratia dei so stark betont, dass er z. B. die Verzeihlichkeit eines peccatum veniale nur der göttlichen Gnade zuschreibe; natura sei es nicht veniale [4]). Allerdings äussert sich Gerson in diesem Sinne, aber auch hier deckt sich Luthers Anschauung nicht ganz mit der Gersons. Für diesen ist Gott nicht sowohl sittliche Macht, als vielmehr in nominalistischem Sinne Allmacht. Gerson sagt an der von Luther citierten Stelle: divina misericordia non vult de facto quamlibet offensam imputare ad mortem, cum tamen id posset iustissime. Luther

---

1) W. VI 626. Latomus antwortet darauf: Nonne damnatum est a concilio generali? [Laterankonzil von 1215] Bl. 3 der opera Latomi Lovanii 1550 [Exemplar der Münchener Hof- u. Staatsbibliothek].

2) cf. de confessione (de praeceptis decalogi p. II) opp. I S. 444.

3) cf. den Abschnitt über das athanas. Symbol.

4) W. VIII 58 und Anm. 5. opp. III 10 [de vita spirituali animae] Nulla offensa dei est venialis de se nisi tantummodo per respectum ad divinam misericordiam.

würde sich 1521 nicht ganz so ausgedrückt haben, an Stelle der Möglichkeit hätte er deutlicher die sittliche Notwendigkeit betont und diese durch Christus paralysiert sein lassen. Aber erinnern wir uns, dass Luther in der ersten Zeit seiner Beeinflussung durch die Mystik allen Nachdruck auf die absolute göttliche Erhabenheit legt[1]; es wird uns weiterhin deutlich werden[2], dass an dieser Stelle Mystik und Nominalismus für ihn in einander griffen; das macht erklärlich, dass Gerson, in dem die Einheit dieser beiden geistigen Strömungen in mildester das Frömmigkeitsinteresse in die erste Reihe stellender Form[3] vollzogen war, ihm Sympathie abgewann, die er in bekanntem Konservativismus auch dann noch beibehielt, als er schon weiter fortgeschritten war. Es kam hinzu, dass es ihm dem Gegner gegenüber wichtig war, eine Autorität der Tradition anführen zu können[4]. —

Bekanntlich hat Cajetan in Augsburg zur Verteidigung der Clementinischen Dekretale die Autorität des Papstes Luther vorgehalten[5]. Luther war überrascht[6], er rekurrierte auf die Appellation der Pariser, der Legat antwortete: die von Paris werden jr straff wol darumb nemen, und hat dann über Gerson und die Gersonisten ein Verdammungsurteil ausgesprochen. Luther hat den Sinn desselben nicht verstanden. „Wer sind doch die Gersonisten?“ fragt er[7], und als er von Cajetan keine Antwort bekam, hat er gemeint, der Kardinal sei ärgerlich darüber, dass er in seinen Resolutionen Gerson herangezogen hatte[8]. Davon konnte

1) cf. den Abschnitt über Tauler.

2) s. den folgenden Abschnitt.

3) das erklärt, warum Luther den Areopagiten anders behandelt hat, obwohl er aus ähnlichen Motiven ihm ursprünglich zugestimmt hatte. (s. den folgenden Abschnitt).

4) a. a. O. Gerade darum aber auch darf obige Stelle nicht dazu verwertet werden, um weitgehenden Einfluss der Mystik Gersons auf Luther zu statuieren.

5) W. II 8. Köstlin I 222. cf. Enders I 290.

6) haec erant nova auribus meis a. a. O.

7) cf. bei Enders I 290 das nescio quos Gersonistas damnavit.

8) s. oben die Stellen. Zu der Darstellung cf. Enders I 290. Löscher II 458 und Luthers Werke Wittenberger Ausgabe IX 37.

keine Rede sein, dort handelte es sich um Gersons Ansichten vom Ablass, Cajetan aber meinte Gersons Auftreten auf dem Constanzer Konzil. Er hatte über dasselbe schon früher abfällig geurteilt. (cf. Z. K. G. XVI 286 ff). Luther hat um dasselbe damals noch nicht gewusst[1]), wie wäre ihm sonst das Misverständnis begegnet! Auch in der Folgezeit bis 1521 einschliesslich hat er für die Superiorität des Konzils über den Papst nie sich auf Gerson berufen, so wichtig das Constanzer Konzil für ihn wurde. Prierias warf ihm Gersonismus vor in demselben Sinne wie Cajetan (cf. W. II 53), er ist darüber hinweggegangen. Aber wir erinnern uns, dass jenes Konzil um der Verdammung des Huss willen in erster Linie sein Interesse gewann: seine kirchenstaatsrechtliche Bedeutung trat für Luther sehr in den Hintergrund. So blieb ihm auch die wichtigste Seite Gersonscher Kirchenpolitik unbekannt. Was er von öffentlicher Thätigkeit Gersons weiss, beschränkt sich auf den der Kirche erteilten Rat, in declarandis fidei articulis nicht nach Tradition, Recht, oder öffentlicher Meinung zu dekretieren, sondern erfahrene und im Leben erprobte Theologen heranzuziehen[2]). Er hat diese Aeusserung Gersons in seinen Resolutionen über die Leipziger Disputationsthesen angeführt, zu derjenigen These, welche vom

---

Spalatin in seiner Darstellung (Löscher a. a. O.) schreibt: „Ich weis nicht wie sichs zugetragen hat, dass D. Martinus Gersonem allegirt". Das kann nicht richtig sein. Wenn Luther, wie gerade u. a. auch aus seiner oben mitgeteilten Frage, die Spalatin berichtet, hervorgeht, um Gersons Constanzer Politik nicht wusste, lag für ihn kein Grund vor, Gerson zu allegieren. Cajetan hat Gerson in die Verhandlung hineingezogen, so stellt es auch Luther dar. Dass Cajetan ihn (Luther) einen Gersonisten nannte, berichten erst die Tischreden. (Förstemann-Bindseil III 197 und 264). Sie sind hier ebensowenig zuverlässig wie in der Mitteilung der Aeusserung über das Constanzer Konzil (cf. oben S. 184, 185). Urbanus Rhegius, getreu Luther folgend, bezieht Cajetans Aeusserung auch auf Luthers Ablasspolemik (Bl. Dij der unten genannten Schrift).

1) Das schliesst nicht aus, dass er das oben S. 184/185 Mitgeteilte vom Constanzer Konzil wusste.

2) W. II 427. cf. Gersonis opp. I 26 (quae veritates sint credendae de necessitate salutis).

Ablass handelte (10), — Beweis genug, dass nur um der Stellung zum Ablass willen Gerson ihm in erster Linie auch jetzt noch wichtig war. Zu These 13 hat er ihn nicht erwähnt! Es lässt sich aus jener Stelle und der ganzen Schrift, welcher sie angehört (beachte den Titel), erschliessen, dass Gerson mit in erster Linie Luther den Mut gab, seine Thesen anzuschlagen; denn bei ihm las er, dass ohne rechtliche Fixierung eine innerhalb der Kirche ausgesprochene Meinung nicht bindend sei[1]) — er hat seine Thesen damit oft genug salviert. —

Wir sahen, dass schon in der Ablassfrage Luther nicht in allen Stücken mit Gerson gehen konnte. Aus weiteren Stellen geht hervor, dass er den Katholizismus bei Gerson wohl gespürt hat. Gersons Stellung in der Frage der Heiligenverehrung hat ihm misfallen; Gerson hat die Meinung ausgesprochen, den Heiligen sei im Himmel die Wirkungskraft in Gabenverleihung gegeben worden entsprechend ihrer irdischen Wirksamkeit[2]). Luther bemerkt dazu, ein derartiges argumentum a simili sei in rebus fidei sehr bedenklich. Argumentiert denn der Teufel nicht auch a simili, wenn er sich in einen Engel des Lichtes verwandelt?[3]) Dass Gerson andererseits mit ihm übereinstimmt in energischem Frontmachen gegen den Aberglauben des Heiligenkultus (cf. z. B. opp. III 472, 1510 f.), hat Luther nicht für erwähnenswert gehalten. In der Kirchenpostille äussert sich Luther über Gersons den Cartheusern gespendetes Lob: „Es lobet Gerson die Carthüser, dsss sie nicht Fleisch essen, auch in der Kraukheit, ob sie drob sollten sterben“[4]). Aber das ist ein Mord am eigenen

1) Attendendum tamen est, quod non omnia quae tradit vel tolerat Ecclesia publice legenda sunt de necessitate salutis credenda . . . sed duntaxat illa quae sub definitione iudiciali tradit esse credenda vel opposita reprobanda, concurrente universali totius ecclesiae consensu implicite vel explicite vere vel interpretative a. a. O. 22.

2) W. I 418. cf. opp. Gersonis III 249 (de oratione). Luthers Citierung ist sehr frei; Gerson beruft sich auf 1. Cor. 12, 5, Luther auf 12, 9.

3) W. 1 418.

4) EA. 7² 44. cf. 10² 63. Gersonis opp. II 715ff. (de non esu carnium Carthusiensium). Gerson Schlussurteil lautet: haec est laudabilis [cf. Luther: „es lobt“] et ab indiscretione libera s. patrum ab-

Leibe, Paulus verbietet es Röm. 13, 14; so ist also „der grosse Mann betrogen worden von der abergläubischen Geistlichkeit“ — ein absprechendes Urteil in mildester Form, nach Luthers Gewohnheit die Hauptschuld auf Rom abwälzend. —

Es erübrigt, einen kurzen Blick auf zeitgenössische Aeusserungen über Gerson zu werfen und sie mit Luthers Beurteilung zu vergleichen. Ganz allgemein gesprochen, lässt sich sagen, dass Gerson häufig citiert wurde, dementsprechend, dass seine Werke wiederholt gedruckt wurden, teils in Gesamt- teils in Einzelausgaben. (cf. Stockmeyer-Reber 59, 84, 100, 103, 141. Hain: Nr. 7621—7731. Copinger II Nr. 2664 bis 2714. Schmidt: Die ältesten Strassburger Drucker S. 103 Anm. 2). Litterarische Grössen wie Geiler von Kaisersberg und Jacob Wimpfeling haben sich um Editionen bemüht[1]), und so gut wie Georg Carpentarii wird mancher andere die opera Gersonis in seiner Bibliothek besessen haben[2]). Von Ökolampad wissen wir, dass er Gerson studiert hat. (cf. Herzog: Ökolampad S. 105). Joh. Reuchlin citiert ihn immer wieder (cf. Augenspiegel ed. Mayerhoff S. 77ff., 82, 92, 108), des späteren Cardinals Mat-

---

stinentia, quam etsi peccator et secularis imitari non valeo . . . veneror tamen in aliis, admiror et colo. Vielleicht geht auch auf Gerson die Aeusserung Luthers in den Tischreden: duo libri mihi donati sunt, in quibus legi innumerabiles traditiones Cartusianorum, quibus nemo se subdidisset, nisi promissio aut meritum vitae aeternae eis fuisset adiunctum. (Wrampelmeyer: Cordatus Tagebuch S. 281). Da Gerson in mehreren Schriften über die Cartheuser sich äussert, können 2 derselben von Luther gemeint sein. cf. auch Wimpfelings: de vita et miraculis Joannis Gerson [1506] [Fr.]. Es heisst dort von Gerson Bl. Biij: Quis Carthusiensium ordinem magis dilexit?

1) Stockmeyer-Reber S. 59. Schmidt: hist. litt. de l'Alsace II 374, 325, 332. Wiskowatoff: Jak. Wimpfeling S. 97 und 134.

2) cf. Basler Chroniken ed. Vischer I 519: opera Gersonis in tribus voluminibus contenta. Quatuor enim eorundem sunt partes, quorum binae priores in uno volumine, aliae vero duae singillatim singulis voluminibus sunt contentae. Das wird auf die Petrische Ausgabe oder die Frobens gehen. (Stockmeyer-Reber a. a. O.) Das Sangerhauser Augustinerkloster besass Gersons Werke in 3 Teilen von 1494. (cf. Katalog der St. Ulrichs Bibliothek in Sangerhausen 1897 S. 21).

thäus Lang Lieblingslektüre in der Jugend war er (J. G. Pr. Ö. 1898 S. 179 Anm 1), Staupitz hat in geschätzt. (cf. Kolde: Augustinerkongr. 306). Wimpfeling gab ihm den Ehrentitel: doctissimus et summus zelator animarum Christi fidelium (cf. den Z.K.G. XVI mitgeteilten Brief). Auf dem Baseler Konzile waren Gersons Werke feilgeboten worden; sie waren auf diese Weise nach Polen gelangt. (cf. Rozycki: der Humanismus in Polen. Z.Kult.G. 1897, S. 251). Es ist nun auffällig, dass als Mystiker Gerson, soweit ich sehe, sehr selten gewürdigt wird[1]), — auch dass man vielfach ihn für den Verfasser des Buches de imitatione Christi hielt, änderte daran nichts[2]) — allenfalls dass man aus seiner Theologie ein Wort citierte, das dem herrschenden Nominalismus entgegenkam; so wenn Andreas Proles, der Gerson hochschätzte, den Ausspruch citiert: Die Allmächtigkeit Gottes ist nicht an die h. Sakramente gebunden[3]). Allein es handelt sich um ein Wort auf dem Constanzer Konzile gesprochen; so ist das Citat bei Proles schliesslich auch Beweis, dass die Kirchenpolitik Gersons dasjenige Moment war, welches ihn in der Nachwelt weiterleben liess.

In der Herauskehrung derselben steht Luther also inmitten seiner Zeit. Sogar ein Emser hat sich nicht gescheut, auf Gersons de visitatione praelatorum zu verweisen, um für eine Einschränkung der vielen Feiertage zu plaidieren[4]). Dass sodann Luthers Auffassung der Thätigkeit Gersons, wie sie von der Publizistik beeinflusst war, auch ihrerseits dieselbe beeinflusste, sahen wir schon bei Eberlin; Hutten schrieb in seiner „Clag und Vermanung“ den Versen: Darum sie prangen mit Gewalt,

Gott hat ihn das nie zugestalt

an den Rand: vide Gersonem, um alsdann im „Neu Karsthans“

1) z. B. bei Link (Werke ed. Reindell S. 80).

2) cf. die Ausgaben, in denen Gerson als Verfasser angegeben ist, bei Puyol: description bibliographique des Mss. et des principales éditions du livre de imitatione Christi 1898 S. 401, 403, 404, 405, 408 f., 410.

3) Predigt des Andreas Proles 1585 durch J. J. Rabus ediert [Fr.] cf. Unschuld. Nachrichten 1713 S. 928 ff. Kolde: Augustinerkongr. 158, 162 Anm. 2. Es gab Drucke der Predigt von 1500 (Magdeburg) und 1511 (Augsburg).

4) cf. Enders: Luther und Emser I 106.

das Citat genau anzugeben, welches er im Auge hat[1]). Der getreue Leser Lutherscher Schriften, Simon Hessus (= Urbanus Rhegius)[2]) rekurriert auf Gersons Polemik gegen die Misbräuche des Ablasses, — genau wie Luther[3]). Und wenn Melanchthon Gerson nennt „eyn man ynn allenn dingen gross“ oder „eyn man (alss scheynet) voll Christus geyst“ so wird diese Aeusserung auch nicht unbeeinflusst sein von Luther[4]). Auf der Linie Lutherscher Anschauung liegt es jedenfalls, wenn derselbe auf Gersons de vita spirituali — diese Schrift war ja auch Luther bekannt[5]) — sich berief, um den päpstlichen Zwang der Verbindlichkeit der Cölibatverpflichtung zu widerlegen. Das ius divinum stehe über den canones; leide das Gewissen durch diese Schaden, so sei man verpflichtet, sich über dieselben hinwegzusetzen und der göttlichen Stimme zu folgen[6]). —

Eine selbständige Stellung zu Gerson nimmt Carlstadt ein; von ihm hat in einigen Punkten Luther gelernt, nicht umgekehrt. In seinen Thesen gegen Eck citiert er Gerson wiederholt, teils zustimmend, teils tadelnd. Es handelt sich für Carlstadt um Gewinnung einer autoritativen Norm in Glaubenssachen. Gerson hat gelehrt, dass man auf die Schrift gegründeten Worten eines Einzelnen mehr zu glauben habe als einer päpstlichen

---

1) Böcking: Hutt. opp. III 493. IV 668.

2) cf. Seitz: Die theol. Entwicklung des Urbanus Rhegius 1898 S. 4ff. Seitz ist wohl ein wenig zu vorsichtig bei der Konstatierung Lutherschen Einflusses auf die unten genannte Schrift Symonis Hessi.

3) cf. Bl. Bij in der latein. Ausgabe [Fr.] und Bl. Dij der deutschen von Hessus' Schrift über die Rechtmässigkeit der Verbrennung von Luthers Schriften durch die Kölner und Löwener.

4) cf. W. VIII 295, 297, CR. I 399, 400.

5) s. oben.

6) CR. I 435. Es wird kaum zufällig sein, dass nahezu gleichzeitig Luther und Melanchthon jene Schrift Gersons citieren. Luther war damals auf der Wartburg, zugesandt war ihm, etwa von Melanchthon, Gerson nicht, damals hatte er noch keine Bücher bei sich. Wahrscheinlicher ist, dass Melanchthon durch Luthers Citat zur erneuten Lektüre Gersons veranlasst wurde; die gemeinsame Grundlage für beide bildete Carlstadts Studium Gersons s. oben im Text.

Deklaration[1]; vollen Beifall Carlstadts findet Gersons Satz, dass ein auf die Autorität der Bibel sich Stützender mehr Glauben verdiene als ein Generalkonzil[2]. Denn nur die h. Schrift sei über Täuschung erhaben[3], ein Generalkonzil aber könne infolge von Unkenntnis oder Bosheit irren[4]. Allein es fragt sich, wie die Bibel auszulegen ist: secundum literalem sententiam lautet die Antwort zunächst[5], aber das ist wiederum vieldeutig. Gerson behauptete: est autem sensus litteralis . . . . ille . . . qui ex circumstantia literae cum causis dicendi et modis exponendi magis patet. Dem kann Carlstadt nicht beistimmen[6], auch der sensus qui stricte est logicalis sei nicht der sensus litteralis[7] — das hatte Gerson auch behauptet[8] — vielmehr der qui ad verbum seu verbi significationem accipitur[9]. — Aber es gilt noch die Autorität Augustins beseitigen in seinem bekannten Satze: ego evangelio non crederem, nisi ecclesiae me commoveret auctoritas. Gerson hat diese Worte verstanden von der ecclesia primitiva eorum qui Christum viderunt et audierunt. Carlstadt lehnt diese Deutung ab; Augustinus dicit se evangelio per catholicos credidisse[10], Augustin habe nur sagen wollen, wenn die Kirche nicht die Approbation ausgesprochen hätte, so hätten wir keine Gewissheit, dass es sich im Neuen Testament wörtlich um Worte Christi handle[11]; die Superiorität der Autorität Christi über der Kirche werde dadurch nicht berührt. — Ist die Schrift normativ, so folgt: ridiculum est sine sanctis testimoniis miraculum allegare[12]

1) These 14. cf. die Thesen bei Löscher II 78ff. opp. Gersonis I 11 (de examinatione doctrinarum). cf. Jäger: Carlstadt S. 12f.

2) These 17 u. 18. cf. ebda bei Gerson.

3) These 19. cf. opp. I 11f.

4) These 20. cf. ebda. S. 11 (die Ausdrücke malia et ignorantia sind, wie Carlstadt selbst bemerkt, Gerson entnommen).

5) These 23.

6) These 25. cf. opp. a. a. O. cf. These 30 u. 39, zur Sache RE.[3] VI 614.

7) These 26.

8) a. a. O.

9) These 27.

10) These 69 u. 74. Gersonis opp. III 24. Das Citat ist wörtlich, nur sagt Gerson: viderunt, audierunt et sui testes exstiterunt.

11) These 73.

12) These 88.

Dementsprechend sagt Gerson: suspecta est omnis revelatio quam non confirmat lex vel evangelium[1]). —

Das Neue in dieser Verwertung Gersons liegt darin, dass die von Luther einghaltene Linie der Berufung auf Gerson als Stütze der Polemik gegen die Römlinge überschritten und Gerson zum positiven Beweis reformatorischer Grundsätze, ja des reformatorischen Princips alleiniger Schriftautorität, herangezogen wird. Damit beginnt die Würdigung Gersons als Kirchenpolitikers abzublassen — ganz ist sie ja nicht entschwunden[2]) — und Gerson als evangelischer Dogmatiker bedeutungsvoll zu werden. Carlstadt hat, wie man aus den Thesen sieht, sich gründlich mit ihm auseinandergesetzt, angesichts der Zustimmung ist der Tadel geringfügig.

Luther hat an 2 Stellen Carlstadts Beurteilung Gersons sich angeeignet. In Erläuterung zu These 12 der Leipziger Disputation kommt er auf den Augustinschen Satz: ego evangelio etc. zu reden. Die Beziehung Gersons auf die ecclesia primitiva lehnt er wie Carlstadt ab, vielmehr rede Augustin davon, es habe ihn das Urteil der Gläubigen auf dem ganzen Erdkreise[3]) über das Evangelium zum Glauben veranlasst[4]). Die Auffassung Carlstadts[5]) lehnt er daher gleichfalls ab[6]). — Als Eck den Satz, „man müsse einem einfachen Laien, der die Schrift für sich habe, mehr glauben als Papst oder Konzil“ aus der Denkschrift der Jüterbogker Franziskaner heraus inkriminierte, antwortete Luther, Gerson sei wacker (fortiter) im Widerspruch mit Eck[7]). Offen-

---

1) These 89 cf. 90. Gersonis opp. I S. 13. Das Citat ist wörtlich, nur sagt Gerson: lex et prophetae cum Evangelio.

2) cf. die Polemik gegen die Konzilsautorität.

3) Ecclesiam hoc loco accipit per totum orbem diffusam universalem Ecclesiam. W. II 430.

4) W. II 430f.

5) s. oben.

6) Nec hoc ergo recte dicitur, quod approbante Ecclesia Evangelium noscatur. W. II 431 Z. 16. Näheres in dem Abschnitt über Augustin. Luthers Ausführung ist merklich an Carlstadts Thesen orientiert.

7) W. II 649. cf. dazu die Aeusserung bei Bindseil: colloquia II 358. Wrampelmeyer: Tagebuch des Cordatus 128.

bar hat Luther den von Carlstadt zu These 14 und 17 citierten Ausspruch Gersons im Auge. — Man darf fragen, ob nicht vielleicht Carlstadts ausdrücklicher Hinweis auf die Gersonsche Schrift de vita spirituali animae zu These 69 Luther zur Lektüre dieses Traktates veranlasst habe? Dass er gerade diese Schrift schon in seiner Klosterzeit gelesen habe, ist uns nicht bezeugt. —

Wie in analogen Fällen nahezu stets, so wirkte auch die Beurteilung Gersons durch Luther zurück auf die katholische Kirchengeschichtsauffassung. Man beeilte sich römischerseits, nun gerade gut katholische Momente an Gerson herauszufinden und sie Luther entgegenzuhalten. Ambrosius Catharinus kleidet seine Polemik in eine unwahre Form der Ironie: Quid dicam de Joh. Gersone, quem [Luther] initio vel cum laude summa producebat . . . . postquam autem visus est sibi hactenus obtinere, Joh. Gerson factus est simul cum aliis multis sanctis Dei etiam Antichristus et Papista ut qui cum aliis etiam attritionen confinxit[1]). An anderer Stelle führt er Gersons regulae morales oder den sermo de omnibus sanctis und den tractatus de protestationibus oder die epistula ad fratrem Barthol. Carthusiensem — man sieht, er hat sich fleissig in Gerson umgesehen — gegen Luther ins Feld; nicht ohne Absicht führt er ihn ein mit der Formel: Gerson, quem recipi a te videtur[2]). Auch Emser ist in Gerson wohl beschlagen. Er spielt Gerson in der Cardinalfrage vom ius divinum gegen Luther aus: „Dann Gerson der beweist klarlich das Petrus sein primat und oberkeit nit von den aposteln sonder von Gott gehabt“[3]). Er giebt an, wo er das gelesen hat: „gleich wie das gantze haussgesindt dem haussuatter also seyen wir al dem Romischen bapst unterworffen, der sein macht und oberkeit von Gott und keinem menschen hat . . . wie Gerson bewert de potestate ecclesiastica consideratione decima und sagt das ouch die gantze Christenliche kirch den gewalt dem bapst nit nehmen, wie sie ym den ouch nit geben mocht[4]). Weder die Fursten

1) Zweite Schrift gegen Luther Bl. 23. cf. erste Schrift Bl. 83: virtute clavium fit ex attritione in confessione contritio.

2) Erste Schrift gegen Luther Bl. 82, 21, 25, 6.

3) Wider das vnchristenliche buch Martini Luters . . . an den Tewtschen Adel hg. von Enders S. 46.

4) ebda. S. 51. cf. Gersonis opp. II 239 ff.

noch ein gantz concilium vermogen dem Bapst sein gewalt zu nhemen on vrsach . . . wir mussen ein Bapst auff erden haben die weil die welt stehet[1]). — Auch gegen Luthers Beurteilung des Geleitbruchs an Huss führt er Gerson an. Sigismunds Verhalten habe „Gersoni des Konigs von Franckreich Botschafft und Cantzler so wolgefallen, das ym vor frouden die ougenn vber gangen sint, wie er selber von jm betzeuget, in tractatu de Viagio regis Romanorum littera Eiij[2]). Man habe ferner Huss mit gutem Recht verbrennen dürfen „und nicht ansehen den grossen anhang, dann Gerson schreibet das Hussen ouch vil grosser hansen angehangen seyen“[3]). — Joh. Antonius Modestus ermahnt Luther, doch aus Gerson sich belehren zu lassen, dass man beim Streite die Liebe nicht vergessen dürfe, und dass man bei Erklärung der Schrift Verstand sowohl wie Demut besitzen müsse. (Enders III 46 und 54 und Anm. dazu). Eck hielt in der Leipziger Disputation Luther mit Recht vor, dass Gerson keineswegs den Ablass gering schätze, vielmehr ausdrücklich anerkenne, dass der Ablass vor Gott Wert habe. Der Mensch, der sich auf Ablass stütze, sei Gott angenehmer, als einer, der Ablassgnade entbehre (W. II 345. cf. Gersonis opp. II 517)[4]).

Jene Römlinge haben Gerson nicht unrichtig wiedergegeben; er hat so gelehrt, wie sie sagten[5]). Ja, man muss sagen, sie haben ihn richtiger zu würdigen gewusst, als es Luther that, bei dem die Einsicht in Gersons „Katholizismus“ doch sehr zurücktritt. Gerson ist allerdings Reformer, aber er bleibt dabei auf

1) ebda. S. 138.

2) ebda. S. 136.

3) ebda. S. 137.

4) Luther überschätzte doch Gerson, wenn er Eck entgegenhielt, Gerson betone den Glauben und die Liebe beim Ablassempfang. (W. II 348). Gewiss that das Gerson, aber seine Grundanschauung stand Eck näher. (cf. de indulgentiis opp. II 515 consid. 5 und oben. Eck wie Luther citieren nahezu wörtlich). Es spielte sich schliesslich auch für Gerson der Heilsprozess nach römischen Schema ab: Busse, Satisfaktion, Ablass, ohne dass die Gefährlichkeiten desselben vermieden wären. (cf. W. II 351 u, 355). Geahnt hat das Luther (W. II 355), aber nicht geltend gemacht.

5) s. die angegebenen Stellen und RE.[3] VI 616. Ueber Gersons Verhalten Huss gegenüber s. Schwab a. a. O. 587ff.

katholischem Boden, und seine Polemik gegen papalistische Extravaganzen wird balanciert durch die Aussprüche, die der cathedra Petri das ius divinum vindizieren. Gewiss hat Luther das Richtige getroffen, wenn er die Bedeutung Gersons in seiner Kirchenpolitik sah, aber es ist zu bedenken, einmal, dass seine Zeit ihn ebenso wertete, sodann, dass dieses Urteil nicht einer Abwägung der verschiedenen Gedankenkreise Gersons entsprang, — Gersons Mystik blieb ihm ja innerlich fremd — sondern der Thatsache, dass er selbst zu „kirchenpolitischem" Handeln sich gedrängt sah und daher nur von diesem Gesichtspunkte aus ihn las. Da, wo er ihn in anderer Weise wertet, ist Luther nicht originell[1]). Kein Wunder, dass dieses stark persönliche Moment ihn die Grenzen nüchterner Betrachtung weit überschreiten liess! Darum darf freilich den Römlingen die Ehre objektiver Geschichtsbetrachtung nicht zuerkannt werden, sie haben ebenso subjektiv geurteilt wie Luther, und wenn sie dabei thatsächlich das Richtige trafen, so liegt das an der thatsächlich vorhandenen Continuität ihrer Anschauungen mit den mittelalterlichen und nachapostolischen. Luther brach mit diesen, ihm selbst ist das nicht vollauf bewusst gewesen, er glaubte vielfach im Mittelalter sich selbst zu finden; darum irren seine historischen Urteile so oft[2]). Das zeigt sich auch an seiner Stellung zu Gerson[3]).

XVII.

Zusammenfassung: Luthers geschichtliche Auffassung der Mystik.

So zahlreich bei Luther die Einzelcitate aus den Mystikern sind, so selten spricht er sich über die Mystik als Ganzes aus. Die wenigen Aeusserungen aber, die er gethan hat, sind unter

1) s. oben.

2) Näheres hierüber in Teil II.

3) Das Urteil Schäfers: Luther als Kirchenhistoriker S. 447, 192 ist zu summarisch. Auch ist es irrig, dass Luther „wohl gegen zehnmal" Gerson citiere; es ist häufiger geschehen. — Eine Stelle, an welcher Luther Gerson nicht nennt, aber von ihm beeinflusst ist, ist die oben S. 98 Anm. 3 angeführte, welche das Entwicklungsproblem berührt. (cf. opp. Gersonis III 1330: Sermo de conceptione b. Mariae Virginis).

einander übereinstimmend. „In tenebras et caliginem ingressa nihil video, fide spe et charitate sola vivo et infirmor (id est patior); cum enim infirmor, tunc fortior sum. Hunc ductum Theologi mystici vocant In tenebras ire, ascendere super ens et non ens[1]) oder: theologia mystica est sapientia experimentalis et non doctrinalis[2]), nasci deum in nobis secundum statum vitae contemplativae . . . . rarum est . . . intellegunt non nisi experti. Quia nemo novit nisi qui accipit hoc negotium absconditum. Loquitur enim de nativitate spirituali verbi increati. Theologia autem propria de spirituali nativitate verbi incarnati habet unum necessarium et optimam partem. Haec non sollicita est et turbatur erga plurima et contra peccata crescit et pugnat ad virtutem sollicita, quaerit, ubi illa victrix vicinorum triumphat[3]) . . . . doceo ne homines in aliud quicquam confidant, quam in solum Jhesum Christum, non in orationes et merita vel opera sua[4]). Diese Sätze, welche sich noch um einige vermehren liessen[5]), dürften zur Charakterisierung der Gesamtauffassung Luthers von der Mystik genügen; sie heischen eine Beurteilung. —

Zunächst dürfte das klar sein, dass Luther die Mystik nicht als eine historische Grösse würdigte, in ihr nicht eine Epoche der Kirchengeschichte sieht, deren Entstehen, Blüte und Niedergang sich geschichtlich begreift. Er hat sie durchweg religiös gefasst; nicht Geschichte, sondern Stimmung ist sie ihm gewesen, Religiosität eines ganz bestimmten Gepräges. Als solche ist sie über die Zeit und ihre Schranken erhaben; sie kann zu allen Zeiten gewesen sein und sein. Sofern sie in Paulus ihr Prototyp hat, ist sie als genuin christlich legitimiert; wer sie besitzt, darf sich glücklich schätzen, ein Jünger Jesu zu sein. Wenn Luther Augustin und Tauler als solche hervorhebt, so sagten wir schon, dass die Continuität lediglich eine religiöse ist, wir könnten Hugo v. St. Viktor, Bernhard und Bonaventura hin-

1) W. V 176.
2) W. IX 98. cf. oben sub: Tauler.
3) ebda.
4) Enders I 176.
5) cf. W. V 503.

zufügen, und in seinem Sinne die Luthersche Theologie selbst. Denn er hat sich mit der Mystik gleichgesetzt, wie das nur möglich war. —

In dieser Ueberzeitlichkeit der Mystik, wie Luther sie bestimmte, lag aber unmittelbar ein Verwischen individueller Differenzen gegeben; der von religiöser Stimmung getragene Mensch nivelliert leicht, da es ihm auf die den Verstand beschäftigenden hervorstehenden Ecken und Spitzen nicht ankommt. So stehen für Luther Hugo, Bernhard, Bonaventura und Tauler auf gleicher Linie. Dass Hugos Mystik stark intellektualistisch gefärbt war, dass Tauler pantheistischer Spekulation nahestand, und Bernhard sich in den Zirkeln der Hierarchie bewegte, hat Luther nicht gemerkt; im Einzelnen gab es hier eine Fülle kleiner und grosser Differenzen, der Drei unter einander, wie zusammen gegen Luther, über die er hinweggeglitten ist. Nur einen, der für ihn ursprünglich auch im Kreise der Mystiker stand, ja eine Zeit lang für ihn ihr einziger Vertreter war, hat er ausgeschieden: den Areopagiten[1]). Warum? Die Antwort: weil er ihm durch Eck in Leipzig verdächtig geworden war, ist für das innere Verständnis nicht ausreichend. Es ist anzunehmen, dass die Diskreditierung durch Eck der Anlass geworden ist zur öffentlichen Absage an den Areopagiten[2]), der innere Grund lag tiefer; sonst hätte er auch Bernhard abschütteln müssen, als Eck sich auf ihn stützte. Es ist nicht notwendig, eine spätere Aeusserung Luthers zur Erklärung heranzuziehen[3]), schon in der uns interessierenden Zeit bietet Luther den Schlüssel, wenn er Dionysius als plus Platonisans quam Christianisans . . . Christum ibi non disces[4]) charakterisierte. Er hat ihn unter die Scholastiker gerechnet und ihm das Bürgerrecht in der Mystik ausdrücklich abgesprochen[5]). Hat er mit seinem Urteil über den Zusammenhang des Areopagiten mit dem Platonismus (besser Neuplatonismus) das Richtige getroffen, so darf man dasselbe doch nicht zu hoch einschätzen; es ist Wert-

1) Bei Bonaventura kam es zu offener Absage nicht, s. oben.
2) s. oben.
3) cf. E.A. op. ex. 14, 239.
4) o. v. a. V 104.
5) ebda.

urteil, nicht historisches Urteil gewesen. In dem Moment, wo sein frommes Bewusstsein sich allein auf die in Christo zu erfahrende persönliche Heilsgewissheit gründete, mussten die areopagitischen Abstraktionen und metaphysischen nicht psychologischen Erörterungen, die er zwar ursprünglich der scholastischen Dialektik gegenüber noch als Befreiung empfunden hatte — wir werden noch sehen warum — ihm unleidlich werden[1]). Was er suchte, persönliche sich an Christus hängende Frömmigkeit, fand er nicht dort, vielmehr erinnerte die ganze Darstellungsform an die scholastische Spitzfindigkeit; so musste sie mit dieser fallen, vollends, als sie nun auch noch hierarchischer Tendenzen wegen verdächtig wurde. Und einem philosophisch doch immerhin geschulten Manne, der den Aristoteles selbst traktiert hatte, konnte die Wahl, welcher von beiden Klassen der Scholastik der Areopagite zuzuweisen sei, nicht schwer fallen. Bei weitem mehr Nachdruck ist darauf zu legen, dass Luther bei Tauler, der Dionysius wiederholt citierte, Hugo und Bernhard den „Platonismus“ nicht bemerkt hat. Diese Thatsache beleuchtet grell die lediglich religiöse Beurteilungsweise. —

Immerhin verdient es mehr als es bisher geschehen ist[2]) Beachtung, dass die Differenz zwischen Luther und Dionysius erst relativ spät ausgesprochen wurde. Es hat eine Zeit gegeben, da Luther sich mit areopagitischer Mystik selbst bis in die Spitzen der Extase hinein solidarisch erklärte[3]). Der Umschwung erfolgte mit der Hinwendung zur germanischen Mystik, deren Frömmigkeitslehre jene die Heilsoffenbarung in Christo zu Gunsten innergöttlich-kosmologischer Prozesse in den Hintergrund schiebende Mystik verdrängte.

---

1) cf. kurze Bemerkungen darüber bei Köstlin: Luthers Theologie I 109.

2) genauer Hinweis nur bei Hering S. 48.

3) Es ist also falsch, wenn Lamprecht (D. G. V 233) behauptete, Luther habe „die Leere der Ekstasen des enthusiastischen Mystizismus schon in den ersten Jahren seiner Klosterzeit durchschaut“. „Durchschaut“ in wissenschaftlichem Sinne hat er sie überhaupt nicht. cf. auch Jürgens III 257, dessen Worte auch nur mit Einschränkung gelten.

Aber wenn er nun selbst alle Brücken hinter sich abgebrochen hat, führt nicht doch eine Linie von seiner Stellung zur areopagitischen Mystik hinüber zu seiner hohen Wertung Taulers und Bernhards? Das führt zur Beurteilung seiner Auffassung dieser Mystik. Es wird aus den Einzelabschnitten klar geworden sein, dass Luther den spekulativen ins Physische hinüberspielenden Hintergrund, der bei keinem der drei Mystiker ganz fehlte, und die mittelalterlich-katholische Klammer, die gleichfalls alle drei umschloss, nicht bemerkt hat. Er hat diese Schranken durchbrochen, kraft der Souveränetät seines religiösen Bewusstseins, aber er war nicht imstande, anderen und gar sich selbst dieselben ausdrücklich aufzuzeigen[1]). Es wird auch weiter keiner Erörterung mehr bedürfen, dass Luther den dogmengeschichtlichen Wert der Mystik als Frömmigkeitslehre richtig bestimmt hat. Die Continuität mit der Vergangenheit hat er da gefunden, wo sie wirklich vorhanden war. Aber die Inhaltsbestimmung jener Frömmigkeit bedarf noch eines kurzen Wortes. Vielleicht ist die Formel „durch Tod zum Leben“ oder wie — sehr charakteristisch — Luther einmal formuliert hat: „Durch das Gesetz zum Evangelium“ (W. V 503) zur Charakterisierung die einfachste; sie trägt das Gepräge der am Zusammenbruch der scholastischen Heilslehre gross gewordenen Heilsauffassung Luthers. Aber was ist in jenem ductus[2]) die Hauptsache? Offenbar das Todesmoment, das Negative, nicht die positive Lebensgewinnung, und darin stimmt er mit der Vergangenheit, auf die er sich stützte. Das Moment der Unruhe überwiegt, namentlich in erster Zeit, das Ausruhen in Christo; letzteres hat den Charakter der momentanen mystischen Seligkeit nicht völlig abzustreifen vermocht, wenn es auch späterhin sich mehr verfestigt. Und wiederum bei diesem Todesprozess ist für Luther die Hauptsache die energische Betonung der göttlichen Initiative[3]). „Und wenn Du selbst den Himmel offen sähest, Du dürftest nicht

1) cf. die treffenden Worte bei Köstlin: Luthers Theologie I 116, 15—22.

2) s. oben.

3) cf. die Belege bei Köstlin: Luthers Theologie I 110ff.

eintreten, wenn Du nicht Gottes Willen über dem Eingang um Rat fragtest."

Hier nun liegt das Bindeglied zwischen Luthers Stellung zur areopagitischen und germanisch-bernhardinischen Mystik. Ein Blick auf jene Stelle, da er den Areopagiten lobt, zeigt, dass er sich dieses Lob verdient hat um seiner Betonung willen der göttlichen Initiative im Heilsprozess gegenüber scholastischer Eigengerechtigkeit. Er hat ihn gelobt aus demselben Interesse heraus, das ihn mit dem Nominalismus verband, sodass er sich als „Modernus" bekannte. Es ist notwendig, diesen Berührungspunkt jener beiden Epochen bei Luther aufzuweisen; denn er ist der Kreuzungspunkt der gesamten Mystik im Reformationszeitalter; jene Kreise, die man im engeren Sinne die reformatorischen Mystiker nennt, haben hier abgeschwenkt. Das kann hier, da am Schlusse der uns beschäftigenden Epoche die Differenz im allerfrühesten Anfangsstadium ist, nur angedeutet werden, aber es musste gesagt werden, dass Luther diesen Kreisen näher gestanden hat, da er dem Areopagiten sein Lob spendete, wie später, da er ihn desavouierte. Glücklich für ihn war in dem Momente der Annäherung der oben betonte negative Charakter der Mystik, der Nominalismus, und sein gesundes christliches Gefühl[2]). Der erstere liess durch die energische Betonung der menschlichen Vorbedingung der „Gelassenheit", Entwerdung oder wie man es nenne, der zweite durch die Hervorkehrung des Willkürwillens Gottes, und das dritte durch die Bindung des Heils an die Heilsoffenbarung in Christo bez. der Schrift[3]), nicht zu, dass, wie es bei den Schwarmgeistern der Fall war, die un-**mittelbare** göttliche Initiative auf die positive Heilserwerbung und den Heilsbesitz ausgedehnt wurde. Bei dem Wirken dieser drei Faktoren war, wenn es galt den gesamten Heilsprozess göttlich initiiert bis in alle Konsequenzen hinein zu

1) s. sub Tauler.

2) cf. Köstlin a. a. O. 114.

3) mit Recht aber macht Weissenborn (in der unten genannten Schrift) darauf aufmerksam, dass in der ersten Periode Luther viel mehr die göttliche Initiative als ihre Vermittlung betont.

denken, die Prädestinationslehre die Folge, nicht die Einwohnung des Gottesgeistes im Menschengeiste. Standen die ersten beiden gleichsam als Ueberschrift über dem Eingang zur Heilsgewinnung: lass allen Eigenwillen („sua quaerere") bei Seite, trete ihn nieder, Gott, der Allmächtige, giebt dir das Heil, so streckt im Dritten Christus seine Hand aus, um den also Vorbereiteten durch den Eingang hindurch zum Ziele zu führen. Allein wiederum ist klar, dass je schärfer dieses dritte Moment betont wurde — und das geschah bei Luther je länger desto intensiver — die beiden anderen an Bedeutung büssen mussten. Die areopagitische Mystik und der Nominalismus versagen da, wo das fromme Gemüt an Christi sicherer Hand sich geführt weiss; sie erscheinen jetzt als müssige Spekulation über Gottes Unergründlichkeit und treten als solche in Parallele zu der Scholastik, gegen die sie ursprünglich ein Gegengewicht gebildet hatten[1]). Luther hat das selbst deutlich ausgesprochen am Schluss seiner oben citierten Aeusserung über die Mystik als in tenebras ire ascendere super ens et non ens: Verum nescio an seipsos intelligant, si id actibus elicitis tribuunt et non potius crucis, mortis infernique passiones significari credunt. Crux sola est nostra Theologia (W. V 176). Mystik will er noch haben, aber keine unvermittelte. Die germanisch-bernhardinische Mystik aber kann sich nur dadurch noch halten, dass einerseits Luther das negative Moment des Verzichtes auf Eigenwillen nie hat entbehren können in seiner Heilslehre, andrerseits sie selbst Elemente mit sich führt, die vom Negativen ins Positive hinüberspielten. Diese treten jetzt hervor[2]). Den stärksten Stoss aber musste sie erhalten, als die Ethik, die unter dem Einfluss der Mystik doch nur negativ sein konnte — der klassische Beleg ist der Sermon von der Freiheit eines Christenmenschen — sich in Bethätigung des in Christo gewonnenen Gottvertrauens auswuchs zur positiven Weltbeherrschung. Und war es dann hierbei eine

1) s. oben.

2) Um das zu erkennen ist ein Vergleich zwischen Luthers Verwertung des Tauler und Bernhard lehrreich. cf. auch Köstlin a. a. O. 130ff.

Ironie des Schicksals, dass der „Mystiker" Bernhard zum Anwalt einer Weltanschauung gemacht wurde, die der seinigen schnurstracks zuwiderlief[1]), so ist sie doch zugleich Beweis, dass auch jener Stoss die Mystik aus ihrer Position nicht völlig verdrängt hat. —

Aus dem Allen ergiebt sich: Die Mystik war für Luther die Uebergangsstufe, um aus der Zertrümmerung des regulär-katholischen Heilsweges hinüberzugelangen zu dem Vertrauen auf die in Christo offenbarte Heilsgnade. Nach dem Bankerotte der eigenen Arbeit am Heil bedurfte Luther eines Heilsweges, in dem dieser Faktor ausgemerzt schien. Es empfahl sich ihm die Mystik, sofern sie kräftig die göttliche Initiative betonte und den Verzicht auf positive Willensbethätigung predigte. Sie konnte sich ihm nach der Schätzung, die sie genoss, in ihrem Vertreter Bernhard als kirchlich sanctioniert empfehlen und kam dem mittelalterlich Denkenden auch insofern entgegen, als sie den Weg des Heils in erster Linie betonte, das Ziel aber — genuin-katholisch — nur aus der Ferne zeigte. Kein Wunder, dass der noch gut katholisch sein wollende Augustinermönch den Weg der Mystik beschritt. Wie eine Erlösung empfand er das Neue, das er zu erfahren glaubte; die Freude daran und die traditionelle Schulung liessen ihn zunächst in überschwänglichen Worten die Herrlichkeit des Weges preisen, das Ziel mehr zurücktreten. Und als dann dieses je länger je mehr in den Vordergrund rückte, in Christo erlebt und besessen wurde, und der Eine der Mystiker fallen musste, hat er den Anderen den Dienst, dem sie ihm im Uebergangsstadium geleistet hatten, dadurch vergolten, dass er sie auf die Höhe seiner, wie er überzeugt war, der evangelischen Frömmigkeit hinaufgehoben hat, so nachdrücklich, dass seine Schätzung dieser Mystiker drei Jahrhunderte überdauert hat[2]).

---

1) s. sub Bernhard.

2) cf. zu diesem Abschnitt die allerdings veraltete Schrift von Weissenborn: de momento quod ad sacrorum iustaurationem adtulerit theologia mystica. Jenae 1825.

Zusätze und Berichtigungen.

Seite 4 Zeile 16 von oben lies schnitt statt schritt
„ 38 „ 10 „ unten lies vor: nicht: „für unseren Zweck". — Auf den sonstigen Wert der Publikation habe ich in Chr. W. 1898 S. 1028 hingewiesen.
„ 41 „ 16 „ unten lies feci „ feri
„ 64 „ 6 „ oben „ untersuchen statt suchen
„ 101 Anmerkung 1 ist unrichtig. Es gab Einzeldrucke von Beschlüssen des Laterankonzils. cf. Panzer ann. typ. X 202f. Sie hat Eck im Auge; Luther dürfte sie kaum gekannt haben.
„ 106 Zeile 5 von oben setze hinter Kirche ein Komma
„ 111 „ 5 von oben lies Hergenröther statt Hergensöther
„ 112 „ 10 von unten lies zu statt schon
„ 128 „ 5 von unten lies Obelisci statt Obelisei
„ 144 „ 18 von unten lies stets statt stehts
„ 146 „ 11 von unten lies nämlich statt nähmlich
„ 171 „ 4 u. 13 von oben lies Picarden statt Piccarden
„ 184 „ 4 von unten lies Buck statt Burk
„ 195 „ 7 von oben lies die statt den
„ 205 „ 9 von unten lies Fundamentalunterschied statt Fundmentalunterschied
„ 217 „ 11 von oben lies kaiserlichen statt kaiserlichon
„ 218 „ 13 von unten lies ubirchristlich statt ubrichristlich
„ 231 „ 12 von unten lies man sich statt sich man
„ 234 „ 6 von oben lies Priester statt Prieser
„ 234 „ 9 von unten lies und statt nnd
„ 239 „ 5 von oben lies lässt statt läst
„ 250 „ 17 von oben lies wenn statt wen
„ 266 „ 1 von unten lies ausdrückliche statt ausdrükliche
„ 269 „ 9 von unten lies eine statt ein
„ 277 „ 11 von unten lies 1899 statt 1898
„ 288 „ 2 von unten lies Widerspruch statt Wiederspruch
„ 291 „ 6 von unten lies 83/84 statt 93/84.

Date Due

~~FACULTY~~

FACULTY

JUN 15 1987

JUN 15 1994

JUN 15 1996

MAR 15 1999

JUN 30 2006

PRINTED IN U. S. A.

BW2227 .K77
Luther und die Kirchengeschichte nach
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00056 4783